









من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الاخر وانه ليس ولا واحد من الطرفين بلقاء بامرهم كانه بحيث لو جاوز مجوز  
مداخلة الوسط حتى يكون مكانهما او غيرهما او ما شئت فسمه واحدا لم يكن له بد من ان يتغلغل فيه فيبقى غير مالم فيه  
والقدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة واللقاء المتوهم

ان تقرر في الابعاد الثلاثة احسن الطول والعرض والعمق وعلى  
التعريف وهو الكمال المتصل الذي له الابعاد الثلاثة والمراد ههنا هو الاول  
فانه موضوع العلم الطبيعي وقد زيف الفاضل الشرحه المذكور اما ولا  
فبان الجوهر ليس جنسا لما تحت واحال ياتيه على مسار كتبه واما ثانيا فان  
قابلية الابعاد ليست فصلا لانها لو كانت وجودية لكانت عرضة اذهى  
نسبة ما يلزم من كونها عرضا احتياج محله الى قابلية اخرى لها وايضا يلزم  
ان يكون الجسم متقوما بالعرض والجواب عن الاول انه انما يبطل كون الجوهر  
جنسا في كتبه بان اخذ مكان الجوهر الموجود لا في موضوع وابطل كونه جنسا  
وهو لازم من لوازم الجوهر ولا شك في ان لازم الجنس لا يكون جنسا وعن الثاني  
انه يبطل كون قابلية الابعاد فصلا وهي ليست بفصل لانها لا تحمل على الجسم  
بل الفصل هو القابل للابعاد المحمول على الجسم وهو شئ ما من شأنه قول  
الابعاد فظهر انه في هذا التعريف مغالطة ثم اما ان الجسم اما ان يكون  
مؤلغا من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسريروا اما فردا ولا شئ  
في انه قابل للانقسام ولا يخفى اما ان يكون جميع الانقسامات الممثلة حاصلة  
بالفعل فيه او لا يكون وعلى التقديرين فاما ان يكون متناهية او غير متناهية  
قال فلهنا احتمالات اربعة اولها كون الجسم متألغا من اجزاء لا تجزى  
متناهية وهي ما ذهب اليه قوم من القدماء واكثر المتكلمين من المحدثين  
وثانيها كونه متألغا من اجزاء لا تجزى غير متناهية وهو ما لترده بعض  
القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة وثالثها كونه غير متألغا من اجزاء  
بالفعل لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره محمد الشهرستاني  
في كتابه سماه بالمناهج والبيانات هكذا قال الفاضل في كتابه الموسوم  
بالجوهر الفرد ورابعها كونه غير متألغا من اجزاء بالفصل لكنه قابل  
لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه جمهور الحكماء ويريد الشيخ  
ان يشتهر واما الجسم المؤلف فسيجيء القول فيه ان شاء الله تعالى (قال وهم  
واشارة) قال الفاضل الشارح ان الشيخ يريد بالوهم في هذا الكتاب المذهب  
الباطل او السؤال الباطل وذلك لان العقل قد يعرض له الغلط من قبل  
معارضة اوجه اياه فتسمية الرأي الباطل بالوهم تسمية المسبب باسم السبب  
مجازا وقد مر انه يسمى الفصل المشتل على حكم يحتاج في اثباته الى  
برهان بالاشارة والفصل المشتل على حكم يكفي في اثباته بجرد الموضوع

الوسط ملاقا لا غير الطرفين ملاقا  
الوسط ملاقا وان لا يتجزى في الوضع  
اذ لا فراغ من لقاءه فيستدل لا يكون  
ترتيب ووسط وطرف ولا ازدياد حجم  
واذا كان شئ من ذلك لم يكن ما يكون  
عندهم المداخلة من الملاقاة بالامر بل  
يقى فراغ والقسم ما يتسلف في  
التفسير المقصود من هذا الفصل  
ابطال قول من قال حقيقة الجسم اما  
تتضمن من اجتماع اجزاء متباعدة كل واحد  
منها لا تجزى ومعلوم ان الكلام  
في ذلك لا يمكن الابعاد الكلام في تعريف  
حقيقة الجسم اولا ونحن تقدم على  
التفسير بمحنيين (البحث الاول)  
في تعريف حقيقة الجسم الجسم  
يقال هذا الحكماء باشتراك الاسم على  
شئين احدهما الجسم الطبيعي  
وهو الجوهر الذي يمكن ان تقرر  
فيه الابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا  
القوائم وثانيهما الجسم التعليمي  
وهو الكمال المتصل الذي يقبل التجزئة  
في ثلث جهات والجسم بهذا المعنى  
عرض واعلم ان الجسم بالمعنى الاول  
عما لا نزاع فيه واما بالمعنى الثاني  
فبيان كونه مغايرا للجسم بالمعنى  
الاول ان القطعة من الشمع اذا شكلتها  
بشكل مختلفة فان حبيبة تلك  
الشمعة باقية بينها مع ان المصادر  
المختلفة قد تصافيت عليها والباقي  
غير الزايل فاذا الجسمية مغايرة

للبقار وهذا الفرق انما يصح بعد ثبوت ان الجسم بالمعنى الاول غير مركب من الاجزاء التي  
لا تجزى لان على تقدير ان يكون الامر كذلك كان توارد المصادر على عبارة عن انفصال بعض تلك الاجزاء  
من حيث الى سمح آخر قلنا اذا لم يكن الجسم مؤلفا من الاجزاء بل كان مفصلا واجدا فاذا جعلناه مثلا كره كان



تحتة اعظم مما جعلناه صححه وذلك الخن قد بطل عند ما جعلناه صفة فوجب ان يكون هو الذي  
زال مما راى الحسنة الباقية فقد عرفت ان في بين الجسم الطبيعي والجسم العلوي واحد ان لا يشارك  
الجسم الطبيعي انه الجوهر الذي يكر ان تعرض به الابعاد الثلاثة رتبته فيكون

في سائر كذا ان قول الجوهر في  
ما تحتة قولنا وازم لا قول لا جاس  
ويتقدير كون الجوهر جاسا فاما كان  
درض الابعاد الثلاثة في لا يكر  
ان يكون حرا مقوما له في الجسم  
من وجهين فالقول ان قابلية الشيء  
للسوءية من امر احوال اذ لو كانت  
امرا وجوديا كانت لا محالة ارا  
ان يكون جوهر او عرضا ما كانت  
جوهر او كانت قابلية المحل للعالم  
جوهر او ابناء عن المحل والحاصل  
وذلك محال لان قابلية المحل للعالم  
نسبة مخصوصة المحل الى المحل  
ونسبة اشي الى اشي مختلفة  
ان يكون مساوية عن كل واحد  
من الشئين فان كانت عرضا كان  
للمحل قابلية تلك القسائية ويكون  
قابليتها لتلك القسائية عرضا آخر  
ويلزم التسلسل والثاني ان قابلية  
الشيء لشيء آخر نسبة لذات القابل  
الى ذات المقول وانسبب الشيء  
الى الشيء متأخر عن ذات كل واحد  
من المتسبين فاذا قابلية الجسم  
للابعاد الثلاثة متأخرة عن ذات  
الجسم وذات كل شيء متأخرة  
عن مقوماته فلو كانت قابلية الجسم  
للابعاد من مقومات الجسم لزم  
تاخر هذه القسائية عن نفسها  
بمرتبتين ذلك محال ثبت ان هذه  
القابلية بتقدير ان تكون صفة ثبوتية

والحصول من الواحق او النظر فيما سبقه من البراهين بانه لما اراد  
في هذا الفصل ابطال الرأي الاول من الاربعة المذكورة فغير عنه بالهم  
وعن ابطاله بالاشارة قوله (من الناس من يظن ان كل جسم ذوو ما حصل)  
فقوله كل جسم ذوو ما حصل قضية والجسم هو الطبيعي المذكور والمقام  
هي المواضع التي يتصل بها ويتصل الجسم عندها وهي مواضع باي فيها  
عند مبنى الجزاء لا يمكن ان يتصل الجسم عندها غير ما هو به في حال الحيوان  
وسماها باسمها قوله (ننضم عندها اجزاء غير اجسام تألف منها الاجسام)  
وزعموا ان تلك الاجزاء لا تقبل الانقسام لا كسر او لافطما ولاوه او لافرضه  
وار الواقع منها في وسط الترتيب بحيث الطرفين عن التماس) قول ذكر  
للاجزاء احكاما اربعة اولها انها ليست باجسام والثاني ان الاجسام  
تتألف منها والثالث انها لا تقبل الانقسام اصلا والرابع ان الواقع منها  
في وسط الترتيب بحيث طريقه عن التماس وهذا حكماء مدلة من انحاء  
هذا الرأي اورد الاول منها تقريرا لمذهبهم والباقي تمهيدا لما يناقضهم به  
على ما ينبغي ان يفعله ناقضوا الاوضاع وفي الحكم اثالث اشار الى  
وجوه الانقسامات الممكنة وهي ثلثة وذلك لان الاجسام اما ان تقبل  
الانفكاك والتشكل بعسر كالاشياء الصلبة او بسهولة كالاشياء اللينة  
واما ان لا تقبل كالفلك عند الحكماء وقد ينقسم الاول بالكسر والثاني  
باقطع والثالث بالوهم والفرض والفائدة في ايراد الفرض ان الوهم  
رء يقف اما لانه لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصفه اولانه لا يقدر  
على الاساطة بمسالاتها والفرض العقلي لا يقف لتعلقه بالكتابات  
المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي والحدوة عندها في السخ  
مختلفة ففي بعضها هكذا لا كرا ولا قطعها ولاوهما وعرضا وفي بعضها  
يحذف لقطعة لاجل القطع وفي بعضها بايها ايضا في الفرض  
والاول اصح لانه لم يفرق بين اقسام الوهمية والفرضية في موضع  
من الكتاب قوله (ولا يعلمون ان الاوسط اذا كان كذلك اتى كل واحد  
من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الآخر وانه ليس ولا واحد من الطرفين  
يلقاه باسره) اقول هذا ابتداء شروعه في النقض وانما اخذ من الحكم  
الرابع وبانه ان الاوسط الحاجب للطرفين عن التماس لا ينج اما ان لا يلاقى  
الطرفين او يلاقيهما فان لاقاهما فاما بالاسر او بالاسر فهذه اقسام ثلثة

لا يجوز ان تكون جزءا من ماهية الجسم فظهر بهذا فساد ما يجري في الكتب من ان الجسدية عبارة عن نفس  
هذه القابلية (البحث الثاني) في ابطال الجزاء الذي لا يجري لما عرفت ان الجسم يقسم بالاشارة على  
ان اجزاءها جوهر والاخر عرض فاعلم ان المقصود من هذا القول بان ان الجسم العلوي الاول غير مراد



بد اولاً من تفصيل المذاهب فنقول الجسم قد يكون مركباً اما من اجسام مختلفة الصور  
من اجسام متشابهة الصور كالسرير وقد يكون مفرداً مثل الماء الواحد اذا عرفت ذلك  
لها اجزاء موجودة بالفعل متناهية وهي تلك ٦ الاجسام المفردة التي منها

م المفرد فقد  
اختلفوا فيه وضبط المذاهب المقولة  
فيه ان يقال لا شك ان الجسم المفرد  
قابل للانقسامات فلا تخلو اما ان تكون  
تلك الانقسامات الممكنة حاصلة  
فيه بالفعل اولاً تكون وعلى التقديرين  
فاما ان يكون تلك الانقسامات  
متناهية او غير متناهية فيحصل  
من هذا التقسيم احتمالات اربع  
لا مزيد عليها فالاول ان يقال  
الاجسام مؤلفة من اجزاء كل واحد  
منها لا يقل التجزئة بوجه وبذلك  
الاجزاء متناهية في العدد الثاني  
ان يقال اجسام مؤلفة من اجزاء  
موجودة بالفعل غير متناهية بالعدد  
الثالث ان يقال الانقسامات غير حاصلة  
بالفعل بل هي ممكنة الحصول مع  
ان تلك الانقسامات الممكنة متناهية  
الرابع ان يقال ان تلك الانقسامات  
غير حاصلة بالفعل بل هي ممكنة  
الحصول مع اذها غير متناهية والحق  
عند السمع هو القسم الرابع وغرضه  
من هذا الفصل ابطال القسم  
الاول فاعتمد في ابطاله على الحجة  
المشهورة وهي ان الجسم لو كان  
مؤلفاً من اجزاء كل واحد منها  
لا يقل التجزئة لكان الجزء المتوسط  
بين جزئين يلاقيه اما ان يمنع الطرفين  
عن التلاقي او يلاقيهما لكن القسمين  
باطلان فالقول بتألف الجسم

والاول يتأني كونه حاجباً لهما وايضا يافض الحكم الثاني وهو ما ينف  
الاجسام من هذه الاجسام لان التأليف لا يتصور الا بعد ملاقاته الاجزاء  
والثاني ايضا يتأني كونه حاجباً لهما عن التماس وايضا يقتضي تدخل  
الاجزاء وهو محقق في نفسه ومنه قضي للحكم الثاني ومع جماع ذلك مستلزم للمطلوب  
كاستثنائي والثالث يقتضي التجزئة والشيخ لم يذكر القسم الاول والثاني  
اولاً وهما ان لا يلاقى الطرفين او بداخلهما لان الخصم لم يذهب اليهما فبادر  
الى ذكر القسم الثالث الذي يفيد النقض بقوله لقي كل واحد من الطرفين  
منه شبهة غير ما يلقاه الاخر وقد تمت بذلك حجة على الخصم ثم رجع بعد ذلك  
الى اثبات القسم الثالث بابطال تقيضه المشتمل على القسمين المتزكبين  
اعني الاول والثاني فكان تقيضه قولنا ليس كل واحد من الطرفين  
يلقي من الاوسط شيئاً غير ما يلقاه الاخر وهو يصدق مع عدم الملاقات  
ومع الملاقات بالاسر ثم ترك الاول لان احاطه اطهر وصرح برفع الثاني  
بقوله وانه ليس ولا واحد من الطرفين لانه باسرها وانما خصه بالذكر لانه  
مدى لبصهم كما سيأتي ذكره ولانه مع احاطه مستلزم للمطلوب  
وانما رجع الى اثبات القسم الثالث مع ان المناقضة قد تمت لانه لا يريد الاقتصار  
على قضي الحكم بل يعتمد ابطال هذا الرأي في نفس الامر فالواجب  
عليه ان يبطأ جميع الاحتمالات وان لم يذهب اليها ناهى قوله (وانه يثبت  
لوجود محور فيه مدا حاته لا وسط حتى يكون مكانهما اوجيزهما او ما يثبت  
فسمه واحداً لم يكن له مد من ان ينفذ فيه ) اقول يريد بيان حال القسم اساني  
وهو القول بالداخلية ففسره اولاً بانحداد المكانين والجزئين واعلم  
ان المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز وذلك لان المكان عندهم قريب  
من مفهومه القوي وهو ما يعتمد عليه المتكزن كالارض لتسريرو والاعتقاد  
عندهم هو ما يسمى الحكيم ملا واما الحيز عندهم فهو الفراغ المتوهم  
المشغول بالشيء الذي لولم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء واما  
عند السمع والجمهور من الحكماء فهما واحد وهو السطح الساطن  
من الجسم الخاوي التماس للسطح الطاهر من المحوى فلما لم يكن المازعة  
فيه مفيدة ههنا وكان المفهوم من المكان او الحيز المذكور معاً وما غير  
محتاج الى البيان اسرار اليه بقوله مكانهما اوجيزهما او ما يثبت فسمه  
لثلاثين قس في العسرة والمعنى ان الطرفين لوجود ان بداخل الوسط

من الاجزاء التي لا تجزى باطل اما بالشرطية ولانك في صحتها انما الشك في افساد قسمي فلا  
التالي فاما بيان فساد القسم الاول وهو ان يقال يمنع الطرفين عن التلاقي فانه لو كان كذلك لكان الجانب الذي  
منه يلاقى ما على احد طرفيه غير المتلاقي ما على الطرف الاخر وذلك به حجب الانقسام وقد فرغنا



منقسم هذا حالف واما بيان فساد القسم الثاني وهو ان يقال انه لا يمنع الطرفين من التلاقي فانه لا يمكن  
لكل واحد من الطرفين لا قيا للوسط بالكتابة والمعنى بدلا، هو ان يكون الاشارة الى الوسط اشارة  
من الطرفين ولو كان كذلك ٧

الاجزاء وبما تسرا لا ينفذ ذلك  
القول به محال اما بيان ان القول  
بالمتداخل يقتضي تميزا في الزمان  
فان كل مادتين في شيء ونفذ فيه  
فانه متعرض هنالك امور ثلاثة على  
الترتيب فالأول لا بد وان يلقى  
طرفه طرف المتفرق، فانه اولاً ثم انه  
يتمرك الى المتفرق فساداً ثم انه  
يصل بعد ذلك تمام التفرق ثالثاً  
ولاشك ان لقدر الذي في المسافة  
من التفرق فيه اولاً غير انه يقتضي  
منه حال التفرق والتسار الذي له  
حال التفرق غير الذي يلقاه منه عند  
حصول التفرق به تمامه وذلك  
يوجب انقسام تلك الاجزاء واما بيان  
ان القول بالمتداخل محال فلان الاجزاء  
المتداخلة اما ان شداخل بالكتابة  
او لا بالكتابة فالمتداخل لا بالكتابة كان  
الداخل من كل جزء في الآخر غير ما لم  
يدخل فيه وذلك يقتضي الانقسام  
وان شداخل بالكتابة لم يزد مقدار  
الثلاثة على مقدار الواحد فعلي هذا  
لوانضم الى مجموع تلك الثلاثة جزء  
رابع وخامس فانه لا يزيد المقدار اربعة  
فحينئذ لا يكون ثلثها مفيد للعظم  
والمقدار فاذا كان كذلك لم يكن  
العظم حاصل من تألف تلك الاجزاء  
وذلك يبطل القول بتألف الاجسام  
منها فثبت ذكرنا فساد قسمي الثاني  
فلزم منه فساد المقدم وهو تركب

فلا بد من ان ينفذ في الوسط قوله ( فليق غير ما لقيه والقدر الذي  
لقية دون اللقاء المتوهم للداخل ) اقول اي فليق الطرف، حال التفرق  
من الوسط غير ما لقيه حال التماسه قبل التفرق والقدر الذي لقيه حال  
التماسة قبل التفرق دون اللقاء المتوهم حال التفرق للداخل والمعادن  
مسايرة الملاقى في الحالين من الجائين فانه يقتضي تسعة الوسط بصحين  
ويمكن ان يفهم من قوله وباقى غير ما لقيه انه باقى حال التفرق في الوسط  
قل تمام المداخل غير ما لقيه حال التماسه قبل التفرق والتدر الذي لقيه  
حال التفرق غير ما لقيه عند تمام المداخل وهو اللقاء المتوهم للداخل  
وذلك يقتضي تسعة الوسط بثلاثة اقسام والعاضل الشارح فسرته على  
هذا الوجه ثم طعن فيه بان هذا البيان اقتضى لبرهاني واقول هذا  
التفسير يقتضي ان يكون للتفرق الذي هو حركة ما اول وهو حال التماسه  
ووسط وهو الحال الذي بعد التماسه وقبل تمام المداخل وآخر وهو  
حال تمام المداخل وهذا انما يصح على رأي نفاة الجزء وهو ان يكون  
الحركة متصلة في ذاتها فانه لا انفاسات واثباته مني على نفي الجزء  
ولا يصح على رأي مثبتيه فان المتمرك لا يمكن ان يلقى بالحركة الواحدة  
عندهم سباً متصفاً فلا يكون للتفرق في الجزء الواحد وسط مسبق بحالة  
ولمحق باخرى فاذن هذا الكلام على التفسير الذي لا يكون اقتضى  
بل يكون مشتملاً على مصادرة على المض قوله ( والله المتوهم للداخل  
يوجب ان يكون ملاقي الوسط ملاقياً للطرف الآخر ملاقاته الوسط  
وان لا يميز في الوضع اذ لا فراغ عن لقاءه فحينئذ لا يكون ترتيب ووسط  
وطرف ولا ازدياد حجم فان كان شيء من ذلك لم يكن ما يكون عند توهم  
المتداخل من الملاقاة بالاسر بل بقي فراغ وانقسم ما يتلاني ) اقول اي  
المتداخل التماسه يقتضي ان يكون الطرف الملاقي للوسط بعينه ملاقياً  
لطرف الآخر المتداخل ايها فانه ملاقيان بالاسر وحينئذ يرتفع الامتناع  
في الوضع بين المتداخلين والوضع ههنا هو كون الشيء بحيث يشار اليه  
اشارة حسية وذلك لان الاشارة الحسية الى احدهما يكون بعينها اشارة  
الى الآخر اذ لا فراغ عن لقاءه وعلى هذا التقدير لا يكون ترتيب ووسط  
وطرف اي هذا الفرض يناقض الحكم الرابع المذكور للجزء ولا ازدياد  
حجم اي يناقض الحكم الثاني ايضا فان كان شيء من ذلك اي ان كان احد

الجسم من الاجزاء التي لا تجزى واما القائلون بالجزء فقد تمسكوا في ابيات مذهبه بان قالوا لاشك في وجود الحركة  
ولاشك ان الماضي والمستقبل منهما معدومان فاذا لا بد وان يوجد منها في الحال شيء لانه لو لم يكن اهما وجود في الحال  
لم يكن شيء منهما ماضياً ولا مستقبلاً لان الماضي هو الذي كان حاضراً في وقت مضى والمستقبل هو الذي توقع



مضمومة في وقت سياتي فلولا يمكن الحركة حضور لما كان شيء منها ماضيا ولا مستقبلا فاذا ثبت ذلك فنقول الذي  
 يوجد متقسما في الحال ان كان متقسما كانت الاجزاء المفترضة فيه سابقا بغيرها على البعض لان اجزاء الحركة  
 متقسمة ولو كان الامر كذلك لما كان الجزء الواحد ✽ ٨ ✽ في الحال موجودا هذا خلف

واما ان لم يكن متقسما فنفسه زواله  
 لا بد وان يحصل شيء آخر يكون  
 حاكمه في عدم الانقسام ماذ صكرنا  
 فحينئذ تكون الحركة عبارة عن امور  
 متتالية كل واحد منها لا يكون قابلا  
 للانقسام فاذا قطعت المسافة بالحركة  
 والقدر الذي يقطع من المسافة بالجزء  
 الذي لا يتجزى من الحركة ان كان  
 متقسما كانت الحركة الى نصفه  
 نصف الحركة الى آخره فتكون الحركة  
 في آخره متقسمة وقد فرضنا غير متقسمة  
 هذا خلف وار لم يكن متقسما فهو  
 الجزء الذي لا يتجزى وهكذا القول  
 في جميع ما يقطع من المسافة بكل واحد  
 من الاجزاء التي لا يتجزى من الحركة  
 فاذا المسافة مركبة من الاجزاء التي  
 لا يتجزى واعلم ان الجواب عن هذه  
 الحجة يستدعي بحثا طويلا واستقصاء  
 القول فيه مذكور في كتبنا المطولة  
 ولترجع الى تفسير المتن اما قوله وهم  
 واشارته فهنا ابحاث (البحث الاول)  
 فاما ان قد جرت عادة الشيخ في هذا  
 الكتاب بانه متى اراد ان يورد مذهبا  
 يابلا او سورا الا باطلا لتبين فساده  
 فانه يسميه وهما وسبب هذه التسمية  
 ان العقل لا يعرض له الهلط الامن  
 قبل القوة المسماة بالوهم على ما مر  
 تقريره في المنطق وذلك بسبب ان ادراك  
 هذا الوهم على الراي المائل على  
 ان لا يكون له حقيقة بل هو وهم

الحكمين المذكورين صحيحا لم يكن الملافة بالاسر وحديثنا نقض الحكم  
 الثالث فينقسم الجزء والحاصل ان تجوز المداخلة بنساقض الاحكام  
 الثلاثة المذكورة جميعا وتلخيص هذا الكلام ان القول بالاجزاء يستلزم  
 القول باحد ثلاثة اشياء اما امتناع ملاقاتها او ملاقاتها بالكل او بالبعض وذلك  
 يستلزم القول باحد ثلاثة اشياء اما امتناع تألف الاجسام منها او عدم  
 امتيازها في الوضع او تجزئتها وهذه محال فاقول انها مع فهذا تقرير  
 هذه الحجة والماض الشارح اورد من حجة مبني الاجزاء معارضة لها وهي  
 ان الحركة موجودة غير قارة وينقسم الى ماضى والى ما يستقبل وهما  
 غير موجودين والى ما في الحال ولولا وجوده لما كانت الحركة موجودة  
 وهو ان انقسم لم يكن جميعه موجودا لكونه غير قار فاذن لا ينقسم ولا ينقسم  
 ما به يقطع المتحرك من المسافة والا لا ينقسم ما في الحال من الحركة  
 فهو اذن جزء لا يتجزى وينحل هذا الشك عند تحقيق اتصال  
 المقادير على ما سياتي ان شاء الله تعالى قوله (وبعد واشارة ومن الناس  
 من يكاد يقول بهذا ان آليف ذلك من اجزاء غير متناهية) اقول يريد  
 ابطال الاحتمال الثاني المنسوب الى النظام وغيره من الاحتمالات  
 الاربع المذكورة وهو انه لما وقفوا على حجة نفاة الجزء ولم بقدرها على  
 ردها اذ عنوا بهما وحكموا بان الجسم ينقسم انقسامات لا تنهاى  
 لكنهم لم يفرقوا بين ما هو موجود في الشيء بالقوة وبين ما هو موجود  
 فيه مطلقا فظنوا ان كل ما يمكن في الجسم من الانقسامات التي لا تنهاى  
 فهو حاصل فيه بالفعل بل حكموا بانته الى ما لا ينهاى من الاجزاء  
 صريحا وهذا الحكم ينحصر بعكس التقيض الى ان كل ما لا يكون ما سلا  
 في الجسم من الانقسامات فهو لا يمكن ان يحصل فيه ثم انهم معترفون  
 بوجود كثرة في الجسم وان الكثرة انما تألف من الاحاد وان الواحد  
 من حيث هو واحد لا ينقسم فاذن قد تحصل من اقوالهم مقدمة هما  
 ان الجسم يستل على اشياء غير متقسمة وكل ما يستل عليه الجسم ولا يكون  
 متقسما فانه لا يقبل القسمة فيتحقق الجسم يستل على اشياء لا يقبل القسمة وهذا  
 هو اقول بالجزء الذي لا يتجزى وقد لم يصرحوا به الا ان القائلين به  
 يقولون جرات حقيقة ولا يذنبون الى ما لا ينهاى فهو لا كادوا ان يقولوا  
 بهذا الصواب لكن من اجزء غير متناهية قبل وقد ناظر الفريقين في

بما مر منه في تسمية الاربعة اقسام الوهم من تسمية بالخيار على ما ارى الباطل ✽ اسباب ✽  
 ليس هو الحيا بل الوهم ✽ التسمية الاولى هي لا شيء في العالم من غير وجوده في الكتاب يدل على ان كل  
 قضية يختص بها في اسمها الى برهان ✽ يدل ويرى الشيخ ✽ الفصل المستعمل عليه الاشياء وكل قضية لا يختص



في انتم الى بهر فصل دل يكنى في التصديق بها بغير يد موشو عها ومحوها عن الواحق والعوارض راءه  
 بسميه تنبها كانت تلك القضية موجودة بالفعل الان الا ان لا يعلم كونها عنده فيكون فيه مجرد التنبه به الجسم  
 الدل \* ع انه اذا قال \* ٩ \* وهم واسارة ولم يقل اشارهم وهم فلان الاشارة ليست الا البرهان

اصحاب المذهب الاول اصحاب هذا المذهب وجوب وقوع قطع مسافة محدودة  
 في زمان غير متناه ارتكروا القول باطرفة ولما الرموهم ايضا وجوب كون  
 المستقل على ما لا يتناهي غير متناه في الحزم جوزوا تداخل الاجزاء ولما الرزم هؤلاء  
 اصحاب المذهب الاول تجزية الجزء القريب من مركز الرشي عند حركة  
 الجزء البعيد وقضاء مسافة مساوية لجزء واحد لكون القريب اطباء  
 منه ارتكوا لقول به كون الحزم في بعض ازمته حركة السر مع زلزلههم  
 من ذلك لقول بانعكاس الرشي عند الحركة فاستمر الشيع بين الفريقين  
 باطرفة وتعلقك الرشي على ماء والمهور قوله ( ولا يعلم ان كل كثرة  
 كانت متناهية او غير متناهية على ان واحد والمتناهي موجودان فيها )  
 اقول قال الفاضل الشارح الكثرة تقع بالاشارة على العدد نفسه وعلى  
 ما يكون بالقياس الى قلة ما كثر ما والا ولي من مقولة الكم والذاتية من مقولة  
 المضافي والواحد على التعديرين سر حوردها اما المتناهي ان اراد به انتهاء  
 في المعدل ولا يكون موجودا في كل كثرة لان الكثرة تقع على المجردات ايضا  
 وان اراد به المتناهي في العدد فلا يكون موجودا في كل كثرة حقيقة لانه لا يكون  
 موجودا في الاثنين اذ لا عدد اقل منه لكنه يكون موجودا في كل كثرة اضافية  
 لان الاثنين ليس بكثرة اضافية فاذن ينبغي ان يحمل الكثرة على الاضافية  
 حتى يستقيم الكلام اقول هذا مؤاحدة لطيفة قابلة القائفة اذ المقصود  
 واضح قوله ( فاذا كان كل متناه يؤخذ منها مؤلفا من اعداد  
 ليس له حجم ازيد من حجم الواحد لم يكن تأليفها مفيدا للمقدار بل عسى العدد )  
 اقول تمريره كل عدد متناه من الكثرة ذا احدى مؤلفا فلا يتلوا ما ان لا يكون حجم  
 ذلك المجموع زبد من حجم الواحد او يكون وهذا ان قسمان والسبح اسرار الى  
 ابطال القسم الاول بان التأليف على ذلك التقدير لا يكون مفيدا للمقدار وذلك  
 لان الحجم لا يزداد به ثم قال بل عسى العدد اي بل عساه لا يفيد العدد ايضا ولم يقل  
 بل العدد قال الفاضل الشارح وذلك لوقوع الطن بابه بعد زيادة العدد وان لم  
 يكن يفيد زيادة المقدار وفي التحقيق ليس يفيد ما ايضا لان الاجزاء  
 اذا كان مقدارها مساويا لمقدار الواحد ههنا يكون في خبر الواحد  
 وح يستحيل ان يقع الامتياز بينهما من الحجمية او شيء من اوزانها  
 اذ لا يختلف الحجم ولا بشي من العوارض لانها متساوية النسبة الى جميعها  
 واذا امتياز اصلا فلا تعدد الا ان السبح لما لم يكن محتاجا الى هذا البيان

المبطل لا رأى الباطل المسمى بانوهم  
 واقامة البرهان على ابطال الشيء  
 متأخرة لا محالة عن تصور ذلك  
 الشيء فلا جرم كان ذكر انوهم  
 مقدما على ذكر الاشارة واما قوله  
 كل جسم ذو مفاصل فاعلم انه  
 قضية موضوعة على كل جسم ومحوها  
 ذو المفاصل وهي حكاية لذهب  
 المنين للجزء الذي لا تجزى والمراد  
 من الجسم الجسم الطبيعي وقد  
 عرفت والمفاصل عبارة عن المواضع  
 التي يمكن اراد الفصل والتسمية  
 عليها فان الجسم اذا كان مؤلفا من  
 اجزاء كل واحد منها متميز عن  
 الاخر في ذاته كانت المواضع التي  
 يمكن اراد الفصل عليها حاصلة  
 في الجسم فيكون لكل مفاصل  
 موجودة بالفعل واما قوله ينضم  
 عندها اجزاء غير اجسام يتألف منها  
 الاجسام وزعموا ان تلك الاجزاء  
 لا يقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعا  
 ولا وهما ولا فرضا وان الواقع منها  
 في وسط الترتيب يحجب الطرفين  
 عن التماس واعلم ان المراد من ذلك  
 ذكر صفات تلك الاجزاء التي حدثت  
 من تألفها الجسم ذو المفاصل وتلك  
 الصفات تلت احدها ان كل واحد  
 منها ليس بجسم في نفسه وان كان  
 يحدث الجسم من تألفها وتانيها  
 ان كل واحد منها لا يقبل الانقسام

ثم ان لقول الانقسام مراتب \* ٢ \* فاسهلها الكسر ثم يليه القطع فان الشيء قد يكون صلبا لا يتكسر الا  
 انه يمكن تقضه بالآلات قطاعة ويليها الوهم فان الشيء قد يكون بحسب لا يقبل التقطيع مثل الفلك فان الكسر والقطع  
 وان امتناعا به لكن اقسامه الوهمية غير متممة عليه واما الفرض فانه اخر المراتب لان القسمة الوهمية ربما



ينبغي لان الوهم لا يقدر على استحضاره اصغره مع ان القسمة الفرضية بعد لم تنف فانه متى لم يلزم من فرض وقوع القسمة بحال لم يكن القسمة متممة سواء عجز الوهم عن ادراكه او لم يعجز قد جاء في بعض النسخ لا كسرا وقطعه ولاوهما وفرض يكون المراد ايضا ما ذكرنا وثالثهما ان ١٠ \* كل واحد من تلك الاجزاء

اذا توسط بين حزائين تلاقيانه فانه يجب ما على طرفيه من التلاقي واما قوله ولا يعلمون ان الاوسط اذا كان كذلك في كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الاخر فاعلم ان معناه انهم لما سلموا ان الوسط حاجب للمسا على طرفيه من التلاقي وجب ان يكون الذي يلاقى منه ما على يمينه غير الذي يلاقى منه ما على يساره اما قوله وليس ولا واحد من الطرفين بلقاء باسره فاصل انه لما ادعى ان الاوسط اذا كان حاجبا للطرفين من التلاقي واجب ان ياتي كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الاخر اخرج الى اثبات هذه القضية فجعل الطريق اليه ابطال نقيضه فان نقيض قولنا كل واحد من الطرفين ياتي شيئا من الاوسط غير ما ياتي منه الطرف الاخر هو انه ليس كل واحد من الطرفين ياتي من الاوسط غير ما ياتي منه الطرف الاخر ثم هذا السب لا يصدق الا على احد امرين احدهما ان كل واحد من الطرفين لا ياتي من الاوسط شيئا والثاني ان كل واحد من الطرفين ياتي الاوسطا ما الاول فالشيخ لم يتعرض لابطاله فالسب فيه ان تلك الاجزاء او لم يكن ملاقاة اصلا لم يكن الجسم حاصل من اجتماعها فلا يكون الجسم

لم يجزم بالثبوت والاثبات بل بنى الامر على التجويز اقول عدم الاشتياز في الرضع لا يستلزم عدم الاشتياز بالعوارض فان النقط التي هي اطراف نصاب اقطار الدائرة تجتمع عند المركز بحيث لا تمايز في الوضع وتختلف احوالها العارضة بحسب محاذاتها للخطوط المخلفة ويكون تسديدة تلك الاعتبارات والحق في ذلك ان امتداد من اواحق النفا واثباته قد ذكر عقلا وقد يكرن وضعه باو عند ادخال رفع النفا والوضعي دهن العقلي فرفع التعدد الوضعي دهن العقلي فلذلك حكم الشيخ بزيادة احوال على مساهل التجويز قوله (وان كان لكثرة متساوية حجم فوق حجم الواحد امكنت الاضافات يدها في جميع الجهات حتى كان حجم في كل جهة فكل جسم) هذا هو قسم الثاني من التسمين المذكورين واراد ان يوضح من كثرة متاهة جسمها ذات طول وعرض وعمق وذلك ممكن على تقدير ازدياد احوالها بزيادة الاجزاء وانما يتأتى باضافة بعض الاجزاء الى بعض في الجهات الثلاث حتى استمر المؤلف طريقا عرضيها فبكرن حجمه وقوله حتى كان حجم في كل جهة ذاتا جسم ابي حصل حجم في كل جهة فحصل جسم واما اقل ذلك لان الجسم لا يطاق الا على المتصل في الجهات الثلاث والحجم يلاقى على ما يكون له تدار ما يمدح لان يدخل فيه اخر مثله قال انض اشارح ينبغي ان تضر في المتن لفظة وذلك ان يقال وامكنت الاضافات بجهتين غيرهما في جميع الجهات ولعل هذه الكلمة سقطت من قلم الشيخ او انسخ او حذفها الشيخ الدلالة الكلام عليها اقول ليس الى هذا الاضمار متاح لان الهاء في قوله وامكنت الاضافات يدها لا يعود الى الكثرة بل يعود الى الاحاد التي يعود اليها الضمير في قوله منها وانما يقع بين الاحاد ما يحصل بالاضافات يدها في الجهات الاربع او لا ما يقع لكثرة الاول في جهته ثم يحتاج الى اتي في الجهات الاخرى غير تلك الكثرة وكما افصل الشارح فسر الاضافة بانفسه وفهم من امكان الاضافات ممكن النسب بين الجسم الحاصل من الكثرة المتاهة وبين لو فم من غير المتاهة في جميع الجهات وذلك بعيد عن الصواب قوله عد ذلك حتى كان حجم في كل جهة غار الى انما يكون بعد صيرورتها حجما لا قبلها والاصوب ان يفسر الاضافة بضم بعض الاجزاء الى البعض كما ذهبنا اليه واعلم ان الشيخ اواقصر على هذا التدر لكفاء في مناقضة الثنائين بان كل جسم ما ف لا ثنائي

مؤلفا من الاجزاء التي لا تجزى وهو لما سار وما التاز هو ان يقال ان كل واحد \* وذلك من الطرفين يلاقى الوسط باسره فهو الذي عساه الشيخ بقوله وليس لا واحد من الطرفين بلقاء باسره فانه من بطل هذا القسم وقد ابطالنا الاول ايضا صح ما ذكره من ان احد الطرفين يلاقى من الوسط غير ما يقبه



الاخر واما قوله وانه بحيث لو جوز مجوز فيه مداخلته للوسط حتى ركن مكانهما او جبرهما الوما ثبت نفسه واحدا  
ام كن بد من ان ينفذ فيه فليق غير ما تقدم والقدر الذي لفة دون الله المتوهم للمداخلة فاعلم ان المراد منه ان لا يول  
يكون اطرافه ملافا الكلية ١١ الوسط قوله ١١ المداخلة الطرق الكلية ١١ بسيط والمداخلة

لا بد وان يكون مكانهما او جبرهما  
واحد سواء سميت المكان والجزء  
بهمدين الاسم بين او بما ثبت من  
الاسماء والاشياء لا بد ان كذلك  
الابعد ان يصل طرف احد هما  
الى طرف الاخر ثم ينفذ فيه والتفوذ حركة  
شيء في شيء والشيء حال كونه متحركا  
الى موضع فانه لا يكون حاصلا في ذلك  
الموضع فثبت ان القدر الذي في الطرف  
من الوسط حال نفوذه فيه غير الذي  
لقيه منه قبل نفوذه فيه اعني حال  
كون طرفه ملاقا لطرف المقسود  
فيه وهو الذي لقيه منه حال النفوذ  
فهو دون ما سيلقيه منه حال حصول  
اللقاء المتوهم من المداخلة وبالجملة  
فان النفاذ لا بد وان ياتي طرفه  
طرف المتووذ فيه اولا ثم ينفذ فيه  
ثانيا ثم يحصل المداخلة ثانيا وهو  
في كل مرتبة من هذه المراتب ياتي  
سما غير ما لقيه في المرتبة التي قبلها  
وذلك يوجب انقسام النفاذ والمنفذ  
فيه واعلم ان هذا الكلام ليس  
برهاني ولكنه اقناعي والله المتوهم  
للمداخلة وحيث ان يكون ملاقا في الوسط  
ملاقا لا حرا لطرف ملاقا في الوسط  
وان لا يثبت في الوضع اذ لا فراغ من  
لغائه فاعلم انه لما بين ان القول بالنفوذ  
يوجب القول بالقسمة اراد ان يبين ههنا  
ان القول بالنفوذ محال وبين ذلك  
بان احد الطرفين لو دخل في كلية

وذلك لان الجسم الذي القدر مما يشاهي امكنه لم يقع بذلك  
بل قصد بيان ان الاجسام المتشابهة المتساوية لا تشاهي  
اصلا قوله (كان نفسه تجتمع الى جسم الذي احاده غير متشابهة نسبة  
متساوية القدر الى متساوية القدر) اقول هذا ان القول ان كان  
منه ما يجتمع فوق جسم الواحد قوله كان جسم واجمع تساهل شرطية وذهب  
المفسر الشارح الى ان قوله كان جسم كانه نسبة جسمه الى جسم الذي احاده  
الى قواه متساوية القدر قضية واحدة موضوعها الجسم ومحمولها  
قضية اخرى هي قوله كان نسبة جسمه نسبة متساوية القدر والفظلة  
كالمرة والجموع قال ما تقدم لانه كوروا الاظهر ما ذكرناه وتقرير الكلام  
ان يقال ان كان جسم الاجزاء المتشابهة ازيد من جسم واحد من  
من تاليفه في الجهات جسم كان نسبة ذلك الجسم الى جسم اخر متساوية  
القدره واثبت من اجزاء غير متساوية نسبة شيء متساوية القدر الى شيء متساوية  
القدره اعلم انه لم يعتبر النسبة بين المؤلف من الاجزاء المتشابهة وبين سائر  
الاجسام الابدان صيره جسم وذلك لان النسبة لا تقع بين ما لا يكون من نوع  
واحد كالجسم والسطح الخط مثلا قوله (اكثر ازيد الجسم بحسب ازيد  
التأليف وانظر فيكون نسبة الاحاد المتشابهة ان احادها غير المتشابهة  
نسبة متساوية الى متساوية وهذا خلاف محال) قول هذا الاستدلال يفيض تالي المتصلة  
المدكورة يريد به انتاج تقبيل المقدم وصورة القياس هكذا لو كان الجسم مؤلفا  
من لا يتساوى لكان حجم المؤلف من عدد يتساوى من اجزاء ما لا يتساوى  
اما ازيد من حجم الواحد او ايس بازيد منه واشياء به لانه لا يفيد زيادة  
المقدار والاول ايضا باطل لانه لو كان حقا لكان نسبة حجم المؤلف  
من عدد يتساوى في الجهات الثلث الى حجم الجسم المؤلف مما يتساوى نسبة  
متساوية الى متساوية ركنها كنسبة الاجزاء الى اجزاء قسمة متساوية الى متساوية  
كنسبة متساوية الى غير متساوية هذا خلاف محال وليس الاول حقا واذا ثبت  
انقسام بطا القدر وهو كون الجسم مؤلفا مما لا يتساوى هي (تدبره ليس  
اذا وجب النظر ان الجسم لا جز ان يكون مؤلفا من مقادير غير  
متساوية وانه ليس يجب ان يكون اكل جسم متساوية الى ما لا يفصل  
قدرا وجب امكان وجود جسم ليس لا متساوية مقادير) لم يثبت امتناع  
كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتجري سواء كانت متساوية او غير متساوية

الوسط لكان ملاقا للجزء الاخر الذي هو طرف ايضا لان احد الطرفين اذا دخل في كلية او سده  
مع ان الوسط ملاقا للجزء الاخر الذي هو طرف وجب ان يكون احد الطرفين ملاقا للطرف الاخر واما  
قوله فيثبت لا يكون ترتيب ولا وسط ولا طرف ولا ازيد اجزاء فاعلم ان المراد منه ان تداخل الاجزاء عبارة عن حصولها  
باسرها في حيز واحد وذلك يوجب ارتفاع الترتيب بين تلك الاجزاء ويوجب ان لا يربط حجم مجموعها على حيز واحد



منها ما لا يتصوره فان كان شيء من ذلك لم تكن ما يكون عند توهم المداخل بالامر بل بقى فراغ وانقسم ما يتلاقى  
فانما انه لما بين ان القول بالداخلية يوجب انتفاء الترتيب والوسط وازدياد الحجم استثنى نقاشنا هذه التوالى وهو  
ان هذا الاشياء كائنة ما كانت فانه فساد المقدم وهو ١٢ \* القول بالداخلية قتلت فساد

ثبت ان جميع الانقسامات المكتبة ليست بحاصلة في الجسم المفرد بل ثبت  
ان بعض الاجسام غير منقسم بالفعل مع كونه قابلا للانقسام فهذه هو  
المطلوب في هذا الفصل وسما تنبيهها لعدم الاحتياج فيه الى برهان زائد  
على ما تقدم وانما اوردنا القضية الاولى مهيئة وهي ان يكون الجسم لا يجوز  
ان يكون مؤلفا ولم يقل كل جسم لان الثابت بالبرهان في الفصل الثاني  
هو ان الاجسام لمتناهية الاقدار لا يجوز ان تكون متناهية مما لا يتناهي  
فقط ولوجاز وجود جسم غير متناه القدر لجاز وقوع مفاصل غير متناهية  
فيه فلما لم يبين امتناع وجوده بعد لم يحكم بذلك كليا ولم يحكم ايضا  
جزئيا لئلا يوهى كذب الكلية فاهماها وسيصير الحكم بعد بيان امتناع  
وجود جسم غير متناهي القدر كليا قال الفاضل الشارح انه قال في القضية  
الاولى لا يجوز ان يكون الذى هو في قوة قولنا يجب ان لا يكون وفي الثانية  
ليس يجب ان يكون وذلك لان تركيب الجسم من اجزاء غير متناهية  
ممتنع ان يكون ومن المتناهية غير ممتنع فلا جرم حكم في الاولى بالامتناع  
وفي الثانية بالامكان العام اقول انه لم يقل في الثانية لا يجب تركيب الجسم  
من اجزاء متناهية مطلقا بل قال لا يجب تركيبه من الاجزاء المتناهية التى  
لا تجري ويدل عليه قوله الى ما لا يتفصل وقد بان امتناع تركيبه منها  
فكان الواجب اذن ان يقول في هذا القسم ايضا يجب ان لا يكون  
والصواب ان يقول انه لما قال في الفصل الثانى ومن الناس من يكاد يقول  
بهذا التالى فكله قال ومن الناس من يجوز هذا التالى ثم لما ابطله  
اورد ههنا نقض ذلك وهو الحكم بانه لا يجوز ولما قال في الفصل الاول  
ومن الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل اى يزعم انه يجب فلما ابطله  
اورد ههنا نقضه وهو الحكم بانه لا يجب وبالجملة فالقضية الاولى  
مهيئة كاهم والثانية جريئة لان قوله ليس يجب ان يكون لكل جسم  
في قوة قولنا ليس يجب ان يكون لبعض الاجسام ولذلك جعل اللازم  
منها جريئا وهو قوله فقد اوجب امكان وجود جسم وذلك يكفيه  
بحسب غرضه ههنا وذكر الفاضل الشارح عليه سؤالا وهو ان امتناع  
حصول الانقسامات التى لا تنهاى بالفعل يقتضى الحكم بوجود جسم  
لا يكون لامتداده مفاصل على سبيل الوجوب فلم قال الشيخ فقد اوجب  
امكان وجود جسم ولم يقل فقد اوجب وجود جسم واجاب عنه بان هذا

كون الطرف ملا قبال الكلية الوسط  
وثبت فساد ان لا يلاقى منه ثباتا حتى  
بطل هذان القسمان لم يبق  
الا ان يقال الطرف يلاقى بعضه بعض  
الوسط وذلك يوجب انقسام تلك  
الاجزاء المتلاقية (تنبيه وإشارة)  
ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف  
ولكن من اجزاء غير متناهية ولا يعلم  
ان كل كثرة كانت متناهية او غير  
متناهية فان الواحد والمتناهي  
وجودان فيها فاذا كان كل متناه  
يوجد منها مؤلفا من اجزاء ليس  
لها حجم ازيد من حجم الواحد  
لم يكن تأليفها مفيدا للمقدار بل عسى  
العدد وان كان لكثرة منها متناهية  
حجم فوق حجم الواحد وامكنت  
الاضافات بينهما في جميع الجهات  
حتى يكون حجم في كل جهة فكان  
جسم كان نسبته بحجمه الى حجم الذى  
احاده غير متناهية نسبة متناهي القدر  
الى متناهي القدر لكن ازدياد الحجم  
بحسب ازدياد التأليف والنظم فتكون  
نسبة الاحاد المتناهية الى الاحاد الغير  
المتناهية (التفسير) الفرض من هذا  
الفصل ابطال الاحتمال الثانى وهو  
قول من قال الجسم مؤلف من اجزاء  
غير متناهية وانما قال من الناس  
من يكاد يقول بهذا التأليف ولم يقل  
من الناس من يقول بهذا التأليف لان  
اصحاب هذا المذهب زعموا ان كل

\* الامكان \*

ما يمكن في الجسم من الانقسامات فهو حاصل فيه بالفعل وهذه القضية يلزمها  
بطريق عكس النقيض ان كل ما لا يكون من الانقسامات حاصلا بالفعل فهو غير ممكن الحصول ثم اتهم اثبتوا في الجسم  
كثرة بالفعل ولا معنى لكثرة المجموع الاشياء التى كل واحد منها لا يكون منقسما وقد بينا ان على مذهبهم كل ما لا يكون



منقسماته يتبع ان ينقسم فاذا حصل مذهبهم يرجع الى ان الجسم يتألف من اجزاء كل واحد منها لا يقبل  
 لانقسام بوجه من الوجوه الا انها غير متناهية في العدد فاذا افرق بين هذا المذهب وبين المذهب الذي مضى ابطاله في الفصل  
 الاول الا في انهم زعموا \* ١٣ \* ان الموحود في كل جسم من تلك الاجزاء عدد متناه فلهذا

هو الحق بل نكن اصحاب هذا المذهب  
 لا يستترعون باثبات الجزء الذي  
 لا يتجزى فلما كانت حقيقة مذهبهم  
 هو القول بالجزء وهم في الظاهر غير  
 معترفين به لاجرم لم يحك السخ منهم  
 انهم يقولون الجسم يتألف من  
 اجزاء لا يتجزى بل حكى عنهم انهم  
 يكادون يقولون بانه مؤلف من اجزاء  
 لا يتجزى اى حقيقة مذهبهم ذلك  
 وان كانوا لا يصرحون به واما الحجة  
 على فساد هذا المذهب فهو ان  
 الجسم لو كان متألفا من اجزاء غير  
 متناهية في العدد لكان الجزء الواحد  
 فيسه موجودا لانه لا معنى للكثرة  
 الا اجتماع الوحدات فاذا اخذنا عددا  
 متناهيا من تلك الاجزاء الغير  
 المتناهية فاما ان يكون مقدار ذلك  
 المجموع الحاصل من اعداد متناهية  
 ازيد من مقدار الجزء الواحد  
 او لا يكون والثاني باطل والالم يكن  
 اجتماعها سببا لزيادة المقدار وكان  
 لا يحصل المقادير من اجتماعها وذلك  
 يوجب الجزم بان هذه الاجسام  
 المحسوسة غير متألفة من تلك الاجزاء  
 واما الاول وهو ان يكون مقدار  
 ذلك المجموع اعظم من مقدار  
 الواحد فذلك يقتضى ان يكون  
 كلما كانت الاجزاء اكثر كان المقدار اعظم  
 واذا ثبت ذلك فتقول لاشك في ان هذه  
 الاجسام المحسوسة متناهية في مقاديرها

الامكان يحتمل ان يكون تاما وايضا ان كان خاصا فتو له صحيح وذلك  
 لان المتع هو حصول جميع الانقسامات اما حصول كل واحد منها  
 فليس بواجب ولا متع فاذن ليس في الوجود جسم معين يجب ان يكون  
 عديم المفاصل الا لما منع خارجي كالفلك الاول والاطهر انه لما سلب الوجوب  
 من كون الجسم مركبا عن الاجزاء لم يمتد له ان يكون غير مركب ولذلك  
 ذكر الامكان قوله ( بل هو في نفسه كما هو عند الحس ) يتكلم  
 باتصال الجسم واثبات المفاصل على ما ذهب اليه الفريقان امر عقلي  
 غير محسوس فلما بطل ذلك صح كون الجسم متصلا في نفس الامر كما هو  
 عند الحس قوله ( لكنه ليس بمتصل بوجه بل يجب ان يكون  
 قابلا للانفصال ووقوع المفاصل اما بفك وقطع واما باختلاف عرضين  
 قاربين فيه كما في البقعة واما بوجههم وفرض ان استع الفلك لسبب اى الجسم  
 الذى حكمت بانه عديم الانفصال ليس بمتصل بوجه بل يجب  
 ان يكون قابلا للانفصال لما مر في الفصل الاول واسباب وقوع المفاصل  
 لا يخرج عن الثلاثة المذكورة في الكتاب لان الانفصال اما ان يكون مؤديا الى  
 الافتراق او لا يكون والثاني اما ان يكون في الخارج او في الوهم مثال الاول  
 ما بانك والقطع ومثال الثاني ما باختلاف عرضين ومثال الثالث ما بالوهم  
 \* تذييل \* ( البس اذا لم يكن تأليف من احاد لا تقل القسمة ووجب  
 ان يكون احد وجوه هذه القسمة لاسيما الوهمية لا ينف الى غير النهاية وهذا  
 باب لاهل التحصيل فيه اطناب والمستبصر يرشده القدر الذى نوردته )  
 لما بطل الاحتمالين من الاربعة المذكورة بقي الحق احد الاخرين فاشار  
 ههنا الى اطلاق احدهما بقوله ووجب ان يكون احد وجوه هذه القسمة  
 لاسيما الوهمية لا تنقف الى غير النهاية وتعين الرابع الذى هو مذهب الجمهور  
 من الحكماء ووجوه القسمة هي الثلاثة المذكورة واما قال لاسيما الوهمية  
 لان البرهان المذكور في الفصل الاول لا يفيد الا القسمة الوهمية وسمى  
 الفصل تذييلا لان هذا الحكم فرع على ما تقدم قوله وهذا باب اى  
 مسألة الجزء الذى لا يتجزى وما يتبعه من مباحث الحركة والزمان فان اهل  
 العلم قد اطنوا الكلام فيها والمستبصر يرشده القدر الذى نوردته  
 اى في هذا الكتاب وفي بعض النسخ القدر الذى اوردناه \* تنبيه \*  
 ( انك ستعلم ايضا بمد علمته من حال احتمال المقادير قسمة غير نهائية

وان نسبة بعضها الى بعض نسبة متناهية المقدار الى متناهى المقدار وذلك يقتضى ان تكون نسبة ما في احدهما من العدد  
 الى ما في الاخر من العدد نسبة متناه الى متناه والالم يكن التفاوت في المقدار على حسب التفاوت في العدد فاذا كانت نسبة  
 الجسم الذى فرضناه متألفا من اجزاء متناهية الى الجسم الذى زعم الجسم انه متألف من اجزاء غير متناهية فبانه متناهى المقدار



الى مثلهن المقدار وجب ان تكون نسبة احدهما الى الاخر نسبة متناهية العدد الى متناهية العدد مع ان الحاصل  
 زعم ان نسبة احدهما الى الاخر نسبة متناهية العدد الى غير متناهية العدد هذا خلف ثبت بطالان قول من قال  
 الاجسام مؤلفة من اجزاء غير متناهية وانرجع الى شرح \* ١٤ \* المتن اما قوله كل كثرة متناهية

او غير متناهية فان الواحد والمتناهي  
 فيها موجودان فاعلم ان الكثرة قد يراد  
 بها الكثرة الحقيقية التي هي العدد  
 وعلى هذا التفسير كل عدد يكون  
 كثرة ويكون الكثرة احد نوعي الكم  
 وقد يراد بها الكثرة الاضافية مثل  
 قولنا خمسة ككثرة بالقياس  
 الى الاربعة قليلة بالقياس الى الستة  
 وعلى هذا التفسير لا يكون كل عدد  
 كثيرا فان الاثنين ليس كثيرا بالقياس  
 الى عدد دونه لانه العدد الاول  
 ولا يكون الكثرة بهذا المعنى من مقولة  
 الكم بل من مقولة المضاف فاذا عرفت  
 ذلك فنقول اما الكثرة الحقيقية فلا  
 شك ان الواحد يكون فيها موجودا  
 لان الكثرة لا معنى لها الا بمجموع  
 الواحدات فان لم تكن الوحدة  
 حاصلة استحال ان تكون حاصلة مع  
 غيرها وحيث لم تكن الواحدات  
 المجمعة حاصلة فلم تكن الكثرة  
 حاصلة فثبت ان كل كثرة فان الواحد  
 يجب ان يكون موجودا فيها وان كان  
 لا يجب ان يكون المتناهي موجودا  
 فيها لانه ان اريد بالمتناهي المتناهي  
 في المقدار لم يجب ان يوجد في كل  
 كثرة متناهية في المقدار فان العدد  
 كما يعرض للاشياء ذوات المقادير  
 فقد يعرض ايضا للاشياء المجردة  
 عن المقادير وان اريد بالمتناهي المتناهي  
 في العدد لم يجب ايضا ان يكون

ان الحركة عليها اوزمان تلك الحركة كذلك وانه لا تألف بضمة لا يتقسم  
 حركة وازمان قد حصل من المباحث المذكورة ان الجسم الطبيعي  
 متصل في نفسه قابل للتقسيم الى غير النهاية ولزم من ذلك كون الكمية انفة ثمة  
 بالجسم الطبيعي التي هي الجسم التام الذي يدل على مغايته للطبيعي  
 تبديله في الجسم الواحد بحسب تبدل اذنه ايضا كذلك ولزم من ذلك كون  
 السطوح التي به تنتهي الاجسام والخطوط التي به تنتهي السطوح  
 ايضا كذلك وجميع ذلك اسمى الاجسام العلوية والسطوح والخطوط  
 يسمى مقادير فالشيخ نبه على جميع ذلك فريضا بقوله من حال احتمان  
 المقادير اذ لم يقل من حال احتمال الاجسام واريد ذكره تصريحا لانه لم يثبت  
 وجودها بعد ثم يه ان حكم المتصلات الغير افارة كالحركة والازمان حكم  
 المتصلات القارة وذلك لتطابقهما في العقل فان الحركة في مصادف تقسم  
 بانقسامها وكذلك زمان الحركة ينقسم بانقسامها فان الحركة مؤلفة  
 من اجزاء لا تجزى ولا زمان وبتين من ذلك ان قسمة الحركة والزمان  
 الى ماض ومستقبل وحال لا تصح لان الحال حد مشترك هو بين الماضي  
 وبداية المستقبل والحدود المشتركة بين المقادير لا يكون اجزاء لها اذ لا يمكن  
 التصنيف ثلثا بل هي موجودات معايرة لما هي حدوده بالتتابع فاذا  
 قد ظهر فساد الحجة المذكورة على اثبات الجزء \* اشارة \* ( قد علمت  
 للجسم مقدارا خفيف متصلا ) المقصود من هذا الفصل اثبات الهبوط  
 للجسم فالمقدار بحسب اللغة هو الكمية وبحسب الاصطلاح هو الكمية  
 المتصلة التي تتناول الجسم والسطح والخط والخط اسم لحشو ما بين  
 السطوح والامر الذي يقبله رقة القوام فالثخين يدل بالاشتراك على  
 ما هو ذو حشوين السطوح وهو فصل للجسم التام وعلى ما يقابل  
 الرقيق من الاجسام والمراد ههنا المعنى الاول واتصال يدل على معينين  
 احدهما صفة شئ لا يقاسه الى غيره وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض له  
 اجزاء تشترك في الحدود والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم وعلى  
 الصورة الجسمانية المستلزمة للجسم التام وقديلة للجسم التامى عنهما  
 يضاق المتصل على الصورة الجسمانية اتصال ايضا وقد يقال له هذه  
 الصورة ايضا اتصال واستداد بالجاز ويقال للجسم بحسب ذلك متصل  
 وثانيهما صفة شئ لا يقاسه الى غيره وهو ايضا معين احدهما كون

في كل كثرة عدد متناه لان الاثنين كثرة مع انه لم يوجد فيه عدد اصلا بل الاثنان عدد \* المقدار \*

لكن ليس في الاثنين عدد فان الشئ لا يوجد في نفسه فاذا ظهر ذلك فتقول النهاية من عوارض الكم فاذا ثبت  
 انه لا يجب ان يكون في كل كثرة عدد فان الشئ لا يوجد في الكم المتصل او متناه في الكم المتصل ثبت انه لا يجب ان يحصل في كل



كثرة شيء منه فاذا كان الاول بالشيخ ان يقتصر على قوله كل كثره فان الواحد فيها موجود بالفعل وليس لا احد  
ان يجب منه بانه وان لم يجب في كل كثره ان يكون العدد المتة هي موجودا فيه ولكن ذلك واجب ههنا لان من  
قال الجسم مركب من اجزاء ١٥ كثره لانها لها فلا بد وان يعرف بوجود الاعداد المتناهية

فيه لانا نقول هذا الكلام انما يستقيم  
لو تبين كل كثره غير متناهية فان  
الكثرة المتناهية فيها موجودة  
لكن الشيخ لم يقتصر على ذلك بل  
زعم ان كل كثره سواء كانت متناهية  
او غير متناهية فان المتة هي موجود  
فيها فثبت اننا لو جعلنا الكثرة على  
الكثرة الحقيقية التي هي لكم الفصل  
اذا كانت الواحدة لازمة واما اذا  
جعلناها على الكثرة الاضافية  
اندفعت الواحدة لان الواحدة  
انما كانت بائزاهم الانثى وليس هو  
بكثرة اضافية واما قوله واذا كان  
كل منه يوجد منها مؤلفا من اجزاء  
ليس لها حجم فوق حجم الواحد  
لم يكن تأليفها مقبلا للمقدار بل عسى  
العدد فاعلم انه لا بين ان الجسم  
لو كان متألفا من اجزاء غير متناهية  
لكانت الاجزاء المتناهية موجودة  
فيه فبعد ذلك بين ان حجم مجموع  
الاعداد المتناهية منها يجب ان يكون  
ازيد من حجم الجزء الواحد منها  
والعلم ان ذلك ما يفيد مفيد الحصول  
لمقدار قائم الزاد مدار الاثنين  
على مقدار الواحد لم يزد مقدار  
الثلاثة ايضا على مقدار الواحد  
وانما قال بل عسى العدد ولم يقل  
بل العدد لان مقدار المجموع اذا كان  
مساويا لمقدار الواحد فانه يظن انه  
وان كان لا يفيد زيادة المقدار لكنه

المقدار متحدا لنهاية بمقدار اخر وية لاذالك القدر انه متصل بالثاني  
بهذا المعنى والثاني كون الجسم بحيث يتحرك بركة جسم اخر وية ل  
لذلك الجسم انه متصل بالثاني بهذا المعنى ولا سم كان بحسب اللغة  
للذي بالقياس الى اغبر فقل بحسب الاصطلاح او الاول ولما تقرر هذا  
فقول المقدار في قول الشيخ مقدار اثنين متصلا ينبغي ان يجعل على  
الافوى لثلاث يتكرر المتصل والتخين على ما هو فتمل الجسم انما يسمي  
والموصل على ما هو فصل الكم المتصل وحيث يكون المجموع هو الجسم  
التعالي لانه كثره متصلة تخنية وانما قدم التخين لانه اعرف فان الله آتينا  
بالجزء يعرفون بنجاة الجسم ولا يعرفون باتصاله واقدم الاعرف  
في الاقوال الشارحة اولى والمقدار التخين المتصل اعني الجسم التعالي  
هو غير الجسم الطبيعي كما مر وذلك لانه يتبدل في الجسم الواحد  
ببديل اشكاله كاشعة التي يجعل نارة كرة رتارة مكسا مثلا فهو امر مرض  
للجسم ويكون معنى قول الشيخ قد علمت ان الجسم الطبيعي شيئا هو  
الجسم التعالي وانما قال قد علمت ذلك مع ان اثبات الجسم التعالي غير  
مذكور في الكتاب لانه ثبت بالبرهان كون الجسم متسلا في نفسه كما هو عند  
الحس وكان كونه ذاكية وذاتخانه امرا ينسأ غير متنازع فيه ولا يحتاج  
الى برهان ومجموع هذه المعاني اعني كون الجسم ذاكية وتخنية واتصال  
هو كونه ذا جسم تعالي فاذن قد علمت ثبوت ذلك للجسم فان قيل يرد  
ان الجسمية شيء مغاير لهذه الامور فانه مالم يعرف مغايرته لم يمكن  
اثباتها فلهذا كونه موجودا لاني موضوع اعني جوهرته اوضح شيء له  
وهو مغاير لهذه الامور وكونه شيئا من شان ان يكون ذا جسم تعالي  
امر غير جوهرية وهو فصله الذي يحصل به جوهرية قوله (وانه)  
قد يعرض به انفصال وانفكاك) الانفصال اعم من الانفكاك كما مر ذكره  
قال الفاضل الشارح استرز بلفظة قد المفيدة جزئية الحكم عن الافلاك  
واقول هذا غير متعين لان الافلاك قد يعرض لها الانفصال باحد معانيه  
اعني الوهمي ولجل ذلك يتناولها هذا البرهان على ما يجي بيانه  
فالصواب ان يقال انه جعل الحكم جزئيا لان بعض الاجسام من الفلكيات  
وغيرها غير منفصل لا كونه غير قابل للانفصال ل لعدم اسباب الانفصال  
الخارجي فيه وعدم اعتبار انفصاله بالوهم وذلك واجب لا يتنازع حصول

يفيد زيادة العدد وفي الحق ايضا ليس كذلك لان تلك الاجزاء اذا كان  
الواحد منها كانت باسرها حاصلة في الجزء الواحد واو كان كذلك استعمال ان يخص واحد منها باسرها لا يوجد  
في الاخر لان تلك الاجزاء متساوية في الجسمية فيستحيل ان يقع الامتياز بنفس الجسمية او بشيء من لوازمها



ويستعمل ان يقع الامتياز بين من هو ارض الحزمة او معروضتها لانها اذا كانت متداخلة ولا شيء يفرض عارضا  
او معروضها الواحد منها الاونبته الى ذلك الواحد كنسبته الى غيره فيجب ان يكون عارضا لذلك الغير او معروضها  
واذا كان كذلك استحال وقوع الامتياز بين تلك الافراد ١٦ في امر من الامور فيرتفع التعدد

عنها ايضا ويصير لكل شيئا واحدا  
فثبت ان الاجزاء المتداخلة كما لا يحصل  
منها زيادة المقدار لا يحصل منها  
زيادة العدد الا ان الشيخ لما لم يكن به  
حاجة الى هذا البيان في هذا الموضع  
لا جرم لم يجزم بالنسبة ولا بالاثبات  
بل ذكر انه عسى ان يتوهم متوهم  
كون بالافها سببا لزيادة العدد واما  
قوله وان كان لكثرة متناهية منها  
حجم فاعلم انه لما ابطال ان لا يكون  
مقدار المجموع ازيد من مقدار  
الواحد ثبت ان حجم المجموع فوق  
حجم الواحد فيثبت قد حصل جسم  
مؤلف من اجزاء متناهية وقد كان  
يمكنه ان يقتصر على هذا المقدار  
في ابطال قول من قال كل جسم فهو  
مؤلف من اجزاء غير متناهية الا انه  
اذا اراد ان يبين في كل جسم متاهي  
المقدار انه ليس مؤلفا من اجزاء  
غير متناهية فلا جرم لم يقتنع بذلك  
بل احتج بتناهي اجزاء ذلك على  
تناهي سائر الاجسام المتناهية  
في المقدار وذلك بان بين ان ذلك  
الجسم المؤلف من الاجزاء المتناهية  
يمكن الاضافات بينها وبين غيرها  
في جميع الجهات وانما اعتبر ذلك  
لانه اراد ان ينسب مقدار هذا  
الجسم الى مقدار سائر الاجسام  
واتقادر انما يكون متناسبة اذا كانت  
من نوع واحد فالخط لا يمكن ان

جميع الانفصالات الممكنة فيه على ما مر قوله ( وتعلم ان المتصل  
بذاته غير القابل للاتصال والانفصال قولا يكون هو بعينه الموصوف  
بالامر ) يريد بالمتصل بذاته ههنا الصورة الجسمية وهي التي  
من شأنها الاتصال لذاتها واتصالها هو كونها بحيث يلزمها الجسم  
التعليمي وهي ذلك الامتداد الذي في الشئ حان كونها كرة ومكعبا ومشكلا  
بسايرا لاشكال والدليل على ان اسم المتصل قد يطق على هذه الصورة  
قول الشيخ في الشافي فصل في ان المقدار اعراض هذه العارة اما الجسم الذي  
هو الكم فهو المقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة ولو حصل  
المتصل بذاته ههنا على الجسم لتعليم الذي هو المقدار اكان البرهان  
على اثبات الهيولى بحاله الا ان الحق ما ذكرناه ويريد باله بل للاتصال  
والانفصال الهبولى وانما قيد المتصل بالذات لان المسألة ايضا متصلة  
ولكن بغيرها اعني بالصورة وانما قيد القابل للاتصال والانفصال بقوله  
قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامر لان اله بل للاتصال والانفصال  
يقال بالحققة ومن حجب المعنى للذي يتبليهما ويكون بعينه هو الموصوف  
بهما وهو المادة لا غير ويقال بالمجاز ومن حيث اللفظ لمذى بطر عليه  
احدهما او يفتي بطريانه فلا يكون موصوفا بالاطاري كصورة التي  
ينعدم هويتها الاتصالية عند طريان الانفصال فلا يكون هي بعينها  
موصوفة بالانفصال فان الاتصال لا يقبل الانفصال ولا الانفصال لانه  
لو قبل الانفصال لكان الشئ قالا لعدمه ولو قبل الاتصال لكان الشئ  
قابلا لنفسه قوله ( فاذن قوة هذا القبول غير وجود المتبول بالفعل  
وغر هيئته وصورته ) قوة الشيء بمعنى امكان وجوده واسكان وجوده ووجوده  
متقابلا فالغاية بين قوة الانفصال قبل وجوده اي في حال الاتصال وبين  
جود الانفصال الثاني الاتصال طاهرة والموصوف بتلك القوة ليس هو الاتصال  
على ما سبق فهو شئ غير اتصال قابل للاتصال والانفصال وهو الهبولى  
فالقبول ههنا هو الصورة الجسمية وهيئته لشكل التابع لوجودها  
وصورته الجسم التعليمي اللازم لها فاه كصورة لمصورة الجسمية وهذا  
ايضا يدل على ان الشيخ انما اراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية دون  
المقدار فان الفاضل الش قوله فاذن قوة هذا القبول غير وجود القبول  
نتيجة قياس مذكور بالقوة وذلك انه ذكر ان بعض الاجسام يحدث له

ينسب الى السطح بانه ثلثه اربعة او غير ذلك من النسب وكما السطح لا يمكن ان ينسب

الى الجسم لان الذي يكون له هو الذي يكون بحيث لو ضمت امثاله اليه لصار مثالا لتلك الشئ والجسم  
لا يحصل البنية من اجتماع السطوح ولا السطح لا يحصل من اجتماع الخطوط والخط لا يحصل من انضمام النقط



بالدليل الذي مضى في إبطال الجزء الذي لا يهتري في الفصل الأول فإذا هزمت ذلك فالشيخ لما أراد أن ينسب مقدار الجسم المؤلف من الأجزاء المتناهية إلى مقادير سائر الأجسام بين أنه يمكن الإضافة بينها وبين غيرها في جميع الجهات وكل ما كان كذلك كان حجما في كل جهة فيكون جسما ومعنى ثبت كونه جسما جازت نسبته إلى سائر

الأجسام فاما لو لم ثبت كونه حجما في كل الجهات لم يجب صحة نسبته إلى سائر الأجسام لأن الذي يكون حجما في جهة واحدة أو في جهتين وهو الخط والسطح لا يجوز أن ينسب واحد منهما إلى الجسم وأعلم أن هذا التفسير الذي ذكرناه لا يصفو إلا إذا أضمرنا في المتن لفظة حتى يصير هكذا وامكنت الإضافات بينها وبين غيرها في جميع الجهات أي وامكنت الإضافات بين تلك الكثرة وبين غيرها في جميع الجهات ولكن الوجود في السخ ليس كذلك بل هو هكذا وامكنت الإضافات بينها في جميع الجهات فاما أن يكون قد سقطت هذه الكلمة من قول الشيخ والتاسخ أو تركها الشيخ عمدا لدلالة الكلام عليها وأما قوله فكان جسم فكانت نسبة حجمه إلى حجم الذي أحاده ضير متناهية نسبة متاهي القدر إلى متاهي القدر فاعلم أن هذا الكلام قضية واحدة فصيغة كانت رابطة والجسم هو الموضوع وقوله نسبة حجمه إلى حجم الذي أحاده غير متناهية نسبة متاهي القدر محمول واحد ومعنى هذه المقدمة أنه لما بين أن الحاصل من تلك الكثرة المتناهية جسم بين أن ذلك الجسم يجب أن يكون نسبة حجمه إلى حجم الذي زعم الخصم أن أحاده غير

الانفصال فينبغي أن يضام إليه وكل ما يحدث بقوة حدوثه حاصلة قبل حدوثه وكل ما هو حاصل قبل شيء فهو غير ذلك التي حتى يتج فاذن قوة قبول الشيء غير وجود ذلك المقبول وإنما اقتصر على المقدمة الأولى لوضوح الباقيتين ثم قال وأما المادة لا يمكن إلا بهذه النتيجة لا أن قلنا الجسم المتصل قد يعرض له انفصال ولا بد لذلك الانفصال من محل وليس محله الاتصال فلا بد من شيء آخر كان غير صحيح لأن الانفصال عدم الاتصال عما من شأنه أن يتصل والأمور العدمية لا تستدعي محلا ثابتا فلا بد من بيان مغايرة قوة الانفصال لنفس الانفصال بتلك المقدمات ثم بيان أنها ثبوتية بأنها من الأمور الإضافية التي تستدعي محلا حتى إذا بينا أن ذلك المحل ليس هو الاتصال ثبت شيء آخر هو الهوى وأقول في هذا الكلام موضع نظر لأن اعدام الملكات ليست أهدا ما صرفه فهي تستدعي محلا ثابتا كالمكانات والانفصال لما كان عدم الاتصال عما من شأنه أن يتصل على ما قال فقد أثبت محله وهو الذي من شأنه أن يتصل والحق أن مراد الشيخ من ذكر مغايرة قوة الانفصال للانفصال في كلامه هو إدخال ما لا يتصل بالفعل في الاحتياج إلى القبول ليكون البرهان كليا وإيضاح التبيه على وجود القابل للانفصال قبل طرياقه وبعده إذ لا يوهم الاستدلال بوجود الانفصال على وجود القابل له فيظن أنه إنما يحدث حال الاحتياج إليه من غير أن يستمر وجوده قوله (وتلك القوة لغز ما هو ذات المتصل بذاته الذي عند الانفصال بعدم ويوجد غيره وعند حدوث الانفصال يعود مثله مجددا) المتصل بذاته مادام موجود الذات فهو ذات اتصال واحد متعين ثم إذا طرأ الانفصال زال ذلك الانفصال الواحد المتعين فانهعدم ذلك المتصل وحدث اتصالا ن آخران بالشخص ومتصلا ن آخران بحسبهما فهو عند الانفصال قد عدم ووجد غيره وعند حدوث الانفصال يعود مثله مجددا ولا يعود هو بعينه لأن إعادة العدم ممتعة فاذن الشيء الذي فيه قوة الانفصال الباقي في الأحوال جميعا هو غير متصل بذاته وهو الهوى ونلخص هذا البرهان أن نقول لما ثبت أن الجسم لا يخلو عن اتصال ما في ذاته وأنه قابل للانفصال حال كونه متصلا بقوة قبول الانفصال حاصلة له حال الاتصال ونفس الاتصال ليست بقبالة للانفصال على

متناهية نسبة متاهي القدر إلى متاهي القدر لأن الشاهدة دالة على أن هذه الأحسام متناهية في مقاديرها وأما قوله لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التأليف والنظم إلى آخره فاعلم أنه لما ثبت أن نسبة الجسم المتاهي الأجزاء إلى الجسم غير متاهي الأجزاء نسبة متاهي القدر إلى متاهي القدر وثبت بما مضى أن ازدياد



للمتناهية في الجسم بحسب ازداد التأليف والنظم ويجب ان يكون نسبة آحاد الجسم المؤلف من الاجزاء المتناهية  
الى آحاد الجسم المؤلف من الاجزاء الغير المتناهية نسبة عدد متناه الى عدد غير متناه وذلك محال فثبت ان القول بكون  
الاجسام المتناهية المقادير غير متناه العدد يؤدي الى ❦ ١٨ ❦ المحال فيكون القول به باطلا

وهو المطلوب \* تنبيه \* (ليس  
اذا اوجب النظر ان الجسم لا يجوز  
ان يكون مؤلفا من مفاصل غير  
متناهية وانه ليس يجب ان يكون  
لكل جسم مفاصل متناهية فقد  
اوجب امكان وجود جسم ليس  
لا متداد مفاصل بل هو في نفسه  
كما هو عند الحس لكسنة ليس مما  
لا يفصل بوجه بل يجب ان يكون  
قابلا للانفصال ووقوع الانفصال  
اما بقتك وقطع واما باختلاف  
عرضين فيه كما في البقرة واما بوجه  
وقرض ان امتع الفلك سبب )  
\* التفسير \* انما سمي هذا الفصل  
بالتنبيه لان مضمونه ان الجسم اذا  
لم يكن مؤلفا من اجزاء متناهية او غير  
متناهية كان في نفسه سببا واحدا  
وهذه القضية لا يحتاج في تصحيحها  
الى حجة وبرهان بل يكفي فيها مجرد  
التنبيه والاخطار بالبال واما قوله  
ليس اذا اوجب النظر ان الجسم  
لا يجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل  
غير متناهية فاعلم ان معناه ظاهر  
ولكن فيه دققة وهي ان الذي  
ثبت بالبرهان ليس الا ان الاجسام  
المتناهية المقادير لا يجوز ان يكون مؤلفا  
من اجزاء غير متناهية ولم يثبت بهذا  
للقدر ان كل جسم فانه لا يجوز  
ان يكون مؤلفا من اجزاء غير  
متناهية لانه لو ثبت جسم غير

وجه يكون حال كونها اتصلا لا موصوفة بالانفصال فاذن للجسم شيء  
غير الاتصال به بقوى على قبول الانفصال وهو الذي يفصل ويتصل  
مرة بعد اخرى فهو الهيولى واعلم ان الاهم في هذا الباب ان يعلم انه  
لا يمكن ان يكون الاتصال والانفصال عرضين متعاقبين على شيء هو  
موضوع لهما وهو الجسم كما سبق الى اوهام المتكلمين المتشككين  
في وجود المادة وذلك لان ذلك الشيء يجب ان يكون في ذاته غير  
متصل ولا منفصل حتى يمكن ان يكون موضوعا للاتصال والانفصال  
فهو لا يكون من حيث ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد فلا يكون جسما  
البنية بل هو المسمى بالمادة ولا بد من انضياف شيء ما متصل بذاته اليه  
حتى يصير جسما فذلك الشيء هو الصورة والمجموع هو الجسم الذي  
هو في نفسه متصل وقابل للانفصال والذين يجعلون المتصل عرضا على  
الاطلاق ينسون ان كون الجسم متصلا في نفسه امر ذاتي مقوم للجسم  
والجواهر لا تقوم بالعرض وايضا ينبغي ان تعلم ان الوحدة الشخصية  
والعدد الذي يتبناها ايضا لا يعرضان للمادة الا بعد ان يخصصها المتفاد  
من الصورة لتوقف على احوال الشبه المنية على اتصاف المادة بالوحدة  
او لتعدد حسب ما ذكره الفاضل الشارح وغيره كقولهم لو كان تعدد  
الجسمية بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها ومحوها الى مادة توجد  
في الحالتين لكان تعدد المادة بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضيا لانعدام  
المادة الاولى ومحوها الى مادة اخرى ويتسلسل الى غير ذلك من الشبه وذلك  
لان المادة الموجودة في الحالتين غير موصوفة بنفسها بوحدة ولا تعدد  
بل انما تنصف بهما عند تعاقب الصور والفاضل الشارح عارض السخ  
باقامة حجة على نفى الهيولى وهي ان الهيولى على تقدير ثبوتها ان كانت  
مختبرة فاما على سبيل الاستقلال فاذن كان حلول الجسمية فيها جمعا  
لثنتين وايضا لم يكن هي بالحيلة اولى من الجسمية وايضا لا تحتاج  
الى هيولى اخرى واما على سبيل التبعية فاذن كانت صفة للجسمية ولم يكن  
الجسمية حالة فيها وان لم يكن مختبرة استحالة حلول الجسمية المختصة  
بجهة فيها بالبدية وهذه الحجة غير مشتملة على اقسام متحصرة فان  
ما لا يتخير على سبيل الحلول في الغير لا يجب ان يكون متخيلا بالافراد  
بل وما يتخير بشرط حلول الغير فيه ولا يلزم من ذلك كونه صفة لذلك

متناهي المقدار فانه لا يظهر بالحجة التي مضت امتناع تألفه من اجزاء غير متناهية اللهم ❦ الغير ❦  
الا ان يثبت بدليل آخر وجود متناهي الاجسام في المقادير وثبت بالدليل الذي مضى ان كل جسم متناهي المقدار  
فانه لا يجوز ان يكون مؤلفا من اجزاء غير متناهية العدد لانه لو ثبت غير متناهي المقدار فانه لا يظهر بالحجة التي



مضت امتناع تألفه من اجزاء غير متناهية العدد ولكن الشيخ يستدل لم يبين وجوب تناهي الاجسام في مقاديرها فكيف يجوز ان يقول ليس ان النظر اذا اوجب ذلك واذا عرفت ذلك فنقول الشيخ لا يدل هذا السر لم يورد هذه القضية كلية اي لم يقل النظر ١٩ اوجب في كل جسم انه لا يجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل

غير متناهية ولم يورد ها ايضا جزئية لان افراد البعض بالذكر وان كان لا يقتضي ان يكون ما عداه بخلافه من حيث اللفظ واكنه يوهم ذلك من حيث العرف مع ان هاهنا الابهام باطل فانه متى ثبت تناهي الاجسام ثبت انه لا شيء من الاجسام مؤلف من اجزاء غير متناهية بل اورد ها مهمة فقال ليس اذا اوجب النظر ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية والهمة في قوة الجزئية مع انها لا يشعر بالوهم الكاذب الذي يشعره الجزئية فلا جرم كان ارادها مهمة اولى من ارادها كلية او جزئية واما قوله وانه ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى ما لا يفصل فمناه ظاهر ولكن فيه دققة وهي انه ذكر في الاول انه يجب ان لا يكون وههنا ذكر انه لا يجب ان يكون والسبب فيه ان تركيب الجسم من الاجزاء الغير المتناهية فانه غير متنع فلا جرم قال انه لا يجوز ان يكون واما تركبه من الاجزاء المتناهية فانه غير متنع لكنه غير واجب فلا جرم لم يقل انه يجب ان لا يكون بل قال انه لا يجب ان يكون واما قوله فقد اوجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل ولكنه فيه اشكال وهو ان لقائل

الغير وهم وتنبيه ( ولعلك تقول ان هذا ان لم فاما يلزم فيما يقبل الفك والتفصيل وليس كل جسم فيما احسب كذلك ) هذا هو الوهم وتقريره ان يقال انكم استدلالكم بامكان وجود الانفكاك والانفصال بالفعل في بعض الاجسام على كونه مقارنا للقابل وذلك لا يقتضي وجوب كون جميع الاجسام مقارنة للقابل فان منها ما لا يقبل الفك والتفصيل بالفعل كالفلك وغيره من الاجسام الصلبة الصغيرة وان كان قابلا له بحسب التوهم قوله ( فان خطر هذا ببالك فاعلم ان طبيعة الامتداد الجسماني في نفسها واحدة ) هذا هو التنبيه المزبل لذلك الوهم وهو بتذكر مفهوم الامتداد الجسماني الذي هو الصورة الجسمية المتصلة بذاتها التي لا تنقطع هويتها الامتدادية عند وجود الانفصال لاني الخارج ولا في الوهم ثم بتذكر كون كل ذي حجم يحجب طرفه من الملافة واجب القبول للانفصال ولو في الوهم فانه مع استحضار وجوب هذا الحكم على هذا الامتداد يمنع الحكم بكون شيء من الاجسام غير مقارن لما يقبل الفصل والوصل العارضين في الوجود او الوهم له وذلك لتساوي الجميع في هذا المعنى وتخالفا فيما لا يتعلق بهذا المعنى ككون بعضها فلكا وبعضها عنصرا وما يجري مجراه واعلم ان الامتداد المذكور قد يمكن ان يؤخذ من حيث هو عام وكلية جنسا كان او نوعا وقد يمكن ان يؤخذ من حيث هو خاص وجزئي وقد يمكن ان يؤخذ من غير اعتبار شيء من ذلك كما سقت اليه الاسارة في السبع الاول وانما يكون اذا اخذ وحده موجودا في الخارج لاشك في وجوده فالشيخ اخذ كذلك وأشار اليه بقوله طبيعة الامتداد فان الطبيعة يطلق على الماخوذ كذلك كما مر ولا شك في انه من حيث هو طبيعة شيء واحد في نفسه مغاير اسائر الطبائع قوله ( ومالها من الغنى عن القابل او الحاجة اليه مشابه ) وذلك لان الشيء الماخوذ من حيث هو هو لا يمكن ان يختلف الحكم عليه بالامور المتقابلة معا فان اختلف فقد اختلف لكونه ماخوذا مع امور يقتضي الاختلاف قوله ( واذا عرفت بعض احوالها حاجتها الى ما تقوم فيه عرفت ان طبيعتها غير مستغنية عما تقوم فيه ولو كانت طبيعتها طبيعة ما تقوم بذاته فحيث كان لها ذات كانت لها تلك الطبيعة ) اي اذا صار بعض احوالها وهو امكان طر بان الانفصال عليها وامتداد وجودها مع الانفصال

ان يقول الجسم اذا كان قابلا لانقسامات غير متناهية وثبت ان خروج كاهها الى الفعل محال فثبت ان وجود جسم لا يكون لامتداده مفاصل واذا كان ذلك واجبا فلماذا قال الشيخ فقد اوجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل واما قل فقد اوجب وجود جسم ليس لامتداده مفاصل وجوابه لعل المراد بالامكان الامكان العام الذي



لا يمكن ان يتقدير ان يكون المراد به الامكان الخاص الا انه لا جسم ولا يمكن انما يتقسم بالفعل بل المستغ  
 حصول كلها بالفعل ولا منافاة بين امتناع حصولها بالكلية وبين جواز حصول كل واحد منها واذا كان كذلك  
 فليس في الوجود جسم يجب ان لا يكون لا متناه

﴿ ٢٠ ﴾

المفاصل اللهم الا لسائق خاوي

كما في الافلاك واما قوله بل هو في نفسه  
 كما هو عند الحس فعناء ان الانسان  
 اذا نظر الى الماء الواحد مثلاً فانه لا يحس  
 بشئ من المفاصل والابصار فيه  
 فكما انه لا مفاصل لذلك الماء عند  
 الحس فكذلك لا مفاصل له في نفسه  
 واما قوله لكنه ليس مما لا يتصل  
 بوجه الى آخره فعناء ان لما ثبت امكان  
 جسم عديم المفاصل فذلك الجسم  
 ليس مما لا يقبل الاتصال بل الحس  
 شاهداً به قابل للاتصال وكل ما كان  
 يمكن الاتصاف بشئ فان تلك الصفة  
 الحسنة لا يحدث الا بسبب فاذا  
 لحصول المفاصل بالفعل في الجسم  
 سبب وليس ذلك الا احد امور  
 ثلثة احدها الفك والتقطع والثاني  
 اختلاف العرضين كما في البلقة والثالث  
 الوهم والفرس ان امتنع الفك  
 لسبب كما في الافلاك او في الاجزاء  
 التي تبلغ في الصغر الى حيث لا ينقطع  
 ولا يفرق بنصف لرضين مختلفين  
 فهذا هو التفسير واما المباحث  
 الحقيقية في هذا الفصل فهي مذكرة  
 في الملخص وههنا آخر الكلام  
 في نفي الجزء الذي لا يتجزى \* المسئلة  
 الثانية \* في تفاريع نفي الجزء وفيها  
 فصلان \* تذييب \* ( ليس اذا  
 لم يكن تأليف من آحاد لا تقبل القسمة  
 وجب ان يكون احد وجوه القسمة  
 لاسيما الوهمية لا تنف الى غير النهاية

معرفا لكونها محتسبة الى قابل تقوم تلك الطبيعة فيه صرف ان تلك  
 الطبيعة محتسبة الى القابل حيث كانت ولو كانت طبيعتها مستغنة عن  
 القابل اكانت مستغنية حيث كانت قوله ( لانها طبيعة نوعية محصلة  
 تختلف بالخارجيات منها دون الفصول ) قد بينا ان الطبيعة يكون باي  
 الاعتبار مادة وبابها جنسا وبابها نوعا فهذه الطبيعة الموجودة ليست  
 جنسا لانها ليست بموقوفة على ما ينضاف اليها محصلا ايها ولا مادة  
 لانها موقوفة على الامتدادات الفلكية والعضوية وغيرها فهي اذن نوعية  
 محصلة وانما قال نوعية ولم يقل نوع لانها انما يصير نوعا بانضاف معنى  
 العموم اليها فهي وحدها لا يكون توابعها بل تكون نوعية وانما ذكر اختلافها  
 بالخارجيات عنها دون الفصول مع كون الطبيعة النوعية لا محالة  
 كذلك لان الشئ الذي يختلف بالفصول وهو الجنس كالحيوان مثلا  
 يكون مقتضيا في بعض الصور لشئ كالضحك وهو عند تحصيله بفصل  
 كالسائق ولا يكون مقتضيا في سائر الصور له وكان هذا الكلام جواب  
 عن اراد نقص للحكم المذكور وهو ان يقال كما كانت الحيوانية مقتضية  
 للضحك في الانسان دون غيره من سائر الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون  
 الامتداد الجسماني مقتضيا لوجود القابل فيما يقبل الانفكاك دون غيره  
 من الاجسام فاجاب عنه بان الامتداد الجسماني الموجود طبيعة نوعية  
 محصلة يختلف بالخارجيات عنها فهي ان اقتضت شيئا اقتضته مع جميع  
 الخارجيات عنها وفي جميع الاحوال بخلاف الحيوانية التي هي طبيعة جنسية  
 غير محصلة وهي لا يمكن ان يقتضي شيئا من حيث هي غير محصلة ثم اذا تحصلت  
 بشئ انضاف اليها ودخل في وجودها المحصل فان اقتضت شيئا مع ذلك  
 الشئ الغير الخارج عنها لم يقتضيه مع غيره لانها مع غيره لا يكون ذلك المحصل  
 بعينه وانما ضل الشارح اورد الشك اولا في ان الجسمانية طبيعة نوعية  
 واحدة بان ماهيتها غير معاومة والاشراك في قبول الابعاد الذي هو معلوم  
 لازم لها والاشراك في اللوازم لا يقتضي الاشراك في الملزومات وتاقض  
 بالوجود الذي يقتضي في الواجب تجرده عن الماهية وفي الممكن لا يقتضي  
 ذلك وثانيا بان الحكم مجلول بعض الجسمانيات في محل لا يقتضي وجوب  
 الحلول بل يقتضي صحته فاذا كان يمكن ان لا يعمل فيه البعض الاخر  
 والجواب عن الاول ان الاحتياج الى القابل انما يقتضيه الامتداد من

﴿ حيث ﴾

وهذا باب لا هل التحصيل فيه اطلاق والسبب برشده القدر الذي تورد

\* التفسير \* انما سماه بالتذويب لان مضمون هذا الفصل كالتذويب والتفريع على ما تقدم ثم اعلم انه لما ثبت ان الجسم  
 ليس مؤلفا من اجزاء لا تقبل القسمة ولا شك انه قابل للتقسيمات فاما ان يكون قابلا لتقسيمات متناهية



اولا تقسمات غير متناهية والاول باطل واللاسموت القسمة الى اجزاء غير قابلة للتقسيم لكن ذلك باطل بما تقدم  
من ان الجانب الذي يلاق منه ما على يمينه غير الجانب الذي يلاق منه ما على يساره واذا بطل ذلك ثبت انه  
يجب ان يكون قابلا لانقسامات \* ٢١ \* غير متناهية واعلم انا قد ذكرنا ان الانقسامات على وجوه

ثلاثة التقطيع واختلاف في العرضين  
والوهم والخطبة التي ذكرناها في وجوب  
قبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية  
لا يوجب ذلك الا في الانقسامات  
الوهمية فاما يدعى ان الجسم قابل  
لانقسامات الانفكاكية او الانقسامات  
الحاصلة باختلاف الاعراض الى غير  
النهاية فذلك مما يحتاج فيه الى دلالة  
اخرى فانه من المحتمل ان لا ينتهي  
امكان الانقسامات الوهمية مع  
ان الانقسامات الانفكاكية تكون  
متناهية على ما هو مذهب ديمقراطيس  
وهذا وان كان باطلا الا ان بطلانه  
يعرف لا بهذه الحجة بل بحجة اخرى  
واذا عرفت ذلك فالشيخ لا جعل  
هذه الدققة صرح بان كون الجسم  
غير متألف من الاجزاء لا يوجب  
كونه قابلا لانقسامات الغير المتناهية  
الا على احد الوجوه الثلاثة ثم صرح  
بان ذلك الوجه هو الانقسام الوهمي  
واما قوله وهذا باب لاهل التحصيل  
فيه اطناب والمستبصر يرشده القدر  
الذي نورد فغشاه ان القول بان  
الجسم قابل لانقسامات الغير  
المتناهية اليها يتفرع عليه اباحت كثيرة  
لكن المستبصر يرشده القدر الذي  
اورد في الفصل الذي يلي هذا الفصل  
من بيان ان الحركة والزمان قابلان  
للقسمة فانهما كالاساس لما بعدهما  
من التقريبات \* تنبيه \* (انك

حيث يصح كونه متصلا بذاته قابلا للانقسام والمتصل بذاته لا ينفصل  
فهذا القدر معلوم ومشترك ومنه من الحكم وفيه كفاية ولا حاجة بنا  
الى ما عداه مما لا نعلم وعن المتأصلة ان الوجود ليس من الطبائع الجنسية  
والنوعية على ما ينبغي بيانه ومن الثاني ان الطبيعة المذكورة يقتضي  
وجوب الحول لما لا الامكان المحتمل لعدم الحول والشكوك التي  
اوردتها على كون الطبيعة الجنسية مقتضية لشيء في بعض الصور دون  
غيرها بخلاف الطبيعة النوعية متعلقة بسوء اعتبار الكليات وتعمل  
بمراسات ما ذكرناه فلا فائدة في التطويل بالاعادة \* وهم وتنبيه \* (اولئك  
يقول ليس الامتداد الجسماني الواحد يقابل للانقسام البتة فانه  
انما ينفصل الجسم المركب من اجسام بسيطة لا احتمال فيها للانقسام  
الا الذي يقع بحسب الفروض والاهام وما يشبهها) قد ذكرنا في صدر  
الخط ان الاجسام اما مفردة واما مؤلفة وذكرنا المذاهب في الاجسام  
المفردة بحسب الاحتمالات الاربعة وبقي حكم المؤلفة فنقول من المذاهب  
المتعلقة بهذا الوضع في الاجسام المؤلفة مذهب ينسب الى بعض القدماء  
كديمقراطيس وغيره وهو قولهم ان الاجسام المشاهدة ليست ببساطة  
على الاطلاق بل هي انما مؤلفة عن بسائط صغار متشابهة الطبع  
في غاية الصلابة وتآلف البسائط انما يكون بالتماس والتجاور فقط والجسم  
البسيط الواحد منها لا ينقسم فكان اصلا وينقسم وهما الحجج المذكورة  
ومقاديرها في الصخر والكبر وشكالها مختلفة وربما زعم بعضهم ان مقاديرها  
متساوية وقد مال الشيخ ابو البركات البغدادي الى مثل هذا القول  
في الارض وحدها وذكر الفاضل الشارح ان القوم ذهبوا الى ان تلك  
البسائط كرية الشكل وفيه نظر لان الشيخ حكى في الفن الثالث  
من طبيعيات الشفاء انهم يقولون انها غير متخالفة الاشكال وان جوهرها  
جوهر واحد بالطبع وانما يصدر عنها افعال مختلفة لاجل الاشكال  
المختلفة وذكر ان بعضهم جعل اشكال الجسام الخمسة المذكورة  
في كتاب اقليدس اشكال العناصر والفلك ومنهم من خالفهم في ذلك  
وذكر اختلافات كثيرة لهم لا فائدة في ايرادها وبالجمله هذا المذهب  
هو بعينه مذهب مثبتى الاجزاء الا في تسمية الاجزاء بالاجسام وفي تجويز  
الانقسام الوهمي عليها ووجه تعلقه بهذا الوضع ان الطبيعة المذكورة

ستعلم ايضا مما علمته من حال احتمال المقادير قسمة غير نهائية ان الحركة عليها وزمان تلك الحركة كذلك وانه لا يتألف  
ايضا مما لا ينقسم حركة ولا زمان \* التفسير \* انما سمي هذا الفصل بالثني لان المطلوب فيه حاصل في بديهة  
العقل بعد تسليم المقدمات التي من تحقيقتها وذلك هو ان الجسم لما ثبت انه قابل لانقسامات غير متناهية وجب



ان يكون الجسم متناهية وذلك لان كل حركة فهي واقعة في مسافة وكل مسافة فهي منقسمة  
فيكون لا محالة الحركة الى نصف تلك المسافة نصف الحركة الى كلها فيكون تلك الحركة نصفها اكل حركة فهي منقسمة  
وكذلك زمان الحركة الى نصف المسافة نصف زمان الحركة \* ٢٢ \* الى آخرها فيكون الزمان منقسما

ثبت ان الجسم لما كان قابلا للانقسامات الغير المتناهية وجب ان يكون الحركة والزمان قابلين للانقسامات الغير المتناهية وانه كما استحال تألف الجسم من اجزاء غير قابلة للتجزى فكذلك يستحيل تألف الحركة والزمان من امور غير قابلة للتجزى واعلم ان في القول باثبات الجزم ونفيه وكون الجسم القابل للانفصال شيئا واحدا في نفسه ام لا وكون الحركة والزمان قابلين للانقسامات الغير المتناهية ابحاثا دقيقة ومن ارادها فليطالع سائر كتبنا \* المسئلة الثالثة \*

في اثبات الهول وفيها اربعة فصول  
\* اشارة \* قد علمت ان للجسم مقدار اتحيا متصلاته قد يعرض له انفصال وانفكاك وتعلم ان المتصل بذاته غير قابل للاتصال والانفصال قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامر بى فاذا قوة هذا القبول غير وجود القبول بالفعل وغيرهيته وصورته وتلك القوة لغبرها هو ذات المتصل بذاته الذي هو عند الانفصال بعينه ويوجد غير هو عند وجود الاتصال يعود مثله مجددا) التعبير المقصود من هذا الفصل بيان ان الجسمية حالة في محل وان الجسم مركب من ذلك الحال وذلك المحل والحجة فيه ان الجسم لما ثبت انه غير متألف من الاجزاء بل هو شئ واحد

في نفى الاجزاء انما افترضت كون كل ذى حجم قابلا للانقسام الوهمي ولكن ليس بواجب ان يكون كل قابل للانقسام الوهمي قابلا للانقسام الانفكاكي وكانت الحجة المذكورة في اثبات الهول مبنية على كون الامتداد قابلا للانقسام الانفكاكي فان لو كانت البسائط غير قابلة للانفكاك بل انما يتصل بالتماس وينفصل بزوال التماس لكان اثبات المادة بالحجة المذكورة متعددا فهذا الوهم هو هذا المذهب الامتداد الجسماني الواحد الذي ذكر الشيخ هو الذي يسميه اصحاب هذا المذهب جسميا بسيطا واحدا قوله (فان خطر هذا بيا لك فاعلم ان القسمة الوهمية والفرضية او الواقعة بحسب اختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض في البلغة او مضامين كاختلاف محذاتين او موازاتين او بماسنتين تحدث في المقسوم اثنيستة ما يكون طباع كل واحد من الاثنين طباع الآخرو طباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع وما يصح بين كل اثنين منها يصح بين اثنين آخرين فيصح اذن بين المتباينين من الاتصال الرافع للاثنين الانفكاكية ما يصح بين المتصلين ويصح من المتصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصال الى ما يصح بين المتباينين) هذا هو التنبيه المزيل لهذا الوهم وهو باعتبار التشابه المذكور في طباع تلك البسائط بزعهم وذلك لان الطبيعة المتشابهة انما يقتضي حيث كانت شيئا واحدا غير مختلف فالجزء الواحد الوهمي من حيث الطبيعة يقتضي ما يقتضيه سائر الاجزاء وما يقتضيه الكل وما يقتضيه الخارج عن الكل الموافق له في تلك الطبيعة لا شراك الجمع فيها ويجب من ذلك تشارك جميع هذه الاربعة اما في الامتناع عن قول الانفصال والاتصال او في جواز قبولهما والاول ظاهر الفساد والثاني حق فان قيل لعل البعض يمنع من قبول ذلك بسبب شئ يقسارنه قلنا لا نزاع في ذلك وقد ذهب الى القول به في الفلك انما المقصود ههنا هر امكان طريان الفصل والوصل على الاجسام المفروضة من حيث طبيعتها المنفقة وذلك يكسبنا في اثبات المادة والشيخ قد خص القسمة الفرضية والتي باختلاف عرضين بالذكر لان اصحاب هذا المذهب يجوزونهما على تلك البسائط بخلاف الفكية وقسم التي باختلاف عرضين الى ما يكون بسبب عرضين قارين رالى ما يكون بسبب عرضين اضافيين واراد بالقارن للموضوع في نفسه

في نفسه ولا شك انه قد يعرض له انفصال وليس الانفصال عبارة عن تفرق الاجزاء بعد \* و \*  
ان كانت مجتمعة لان ذلك بناء على كون الجسم متألفا من الاجزاء وقد مر ابطاله بل هو محال عن زوال الاتصال الذي كان بينهما لا وهذا الانفصال كان قبل حصوله ممكن اما بعد حصوله فاما كان الانفصال كان محالا قبل



حصول الانفصال فيكون اسكان الانفصال مغايرا لاحتمال الانفصال وذلك لا يمكن يستدعي محلا وليس محله الاتصال  
لانه لا معنى لكون الشيء موصوفا بإمكان حدوث شيء فيه الا كونه يمكن الاتصال بذلك الشيء لكن الاتصال  
يستحيل ان يتصف بالانفصال ﴿ ٢٣ ﴾ لانه زوال عند طرقاته فاذا محل امكان الانفصال شيء

مسوى الاتصال وهو الذي يكون  
محلا للاتصالين المتجددين عند  
طريان الانفصال ثبت ان الاتصال  
الجسمي موجود في محل وهو المسمى  
بالهيول وههنا شك وهو ان الجسم  
قبل الانفصال كان واحدا وبعد  
الانفصال صار جسمين فالرائل  
هو الوحدة والطارى هو الاثنيتية  
ويعرضان ومحلهما الجسم فهذه  
الحجة يقتضى كون الوحدة والتعدد  
مغايرين للجسم متعدين عليه فيكون  
المحل هو الجسم والحال هو الوحدة  
والتعدد ومما تقرر ذلك ان الجسم  
بعد ورود الانفصال عليه لا يخرج  
عن كونه جسما فعلنا ان لذي زال  
عند الانفصال شيء سوى الجسمية  
واعلم ان هذا الشك انما يهمل بغير  
البرهان على الوجه المتخص وهو  
ان تقول الجسم الذي يرد عليه  
الانفصال فانه يزول عند الجسمية  
التي كانت موجودة فيه ويحدث  
فيه جسميتان اخريان ومتى كان  
كذلك الجسمية موجودة في محل  
وبيان الصغرى ان الجسم بعد ورود  
الانفصال عليه صار جسمين  
وحصلت هناك جسميتان فهاتان  
الجسميتان اما ان يقال انها كانتا  
موجودتين قبل ورود الانفصال  
عليه او ما كانتا موجودتين والاول  
باطل والاصل ان ذلك الجسم

وبالاصافي ما للموضوع بحسب قياسه الى غيره وانما بسط القول بذكر  
هذه الاقسام لان الجميع مما يجوز فيه ثم بين ان كل قطعة من هذه تحدث  
اثنيته في المقسوم ويكون بعد القسمة طباع كل واحد من ذينك الاثني  
وطباع مجموعهما قبل القسمة وطباع ما يخرج منهما بما يوافقهما في النوع  
والماهية غير مختلفة فيما تقضيه وانما قال طباع كل واحد ولم يقل طبيعة  
كل واحد لان الطباع اهم من الطبيعة وذلك لان الطباع يقال مصدر  
الصفة الذاتية الاولية لكل شيء والطبيعة قد يختص بمصدر عنه  
الحركة والسكون فيما هو فيه او لا وبالذات من غير ارادة ثم ذكر انه يلزم  
من ذلك ان يكون حكم المتباينين في قبول الانفصال حكم المتصلين وحكم المتصلين  
في قبول الانفكاك حكم المتباينين قوله ( اللهم الامن طائق مانع خارج من  
طبيعة الامتداد لازم اوزائل ) هذا ما نثرنا اليه من ان بعض الاجسام  
يتمتع من قبول الفصل والوصل لسبب خارج عن طبيعة الامتداد  
مقارنه ويكون لازما كافي الفلك اوزائلا كما في الاجسام الصغيرة الصلبة  
مثلا وكائنه جواب لسؤال منهم هكذا ليس جزء الفلك متصلا عندهم  
بالجزء الاخر منه مثلا ومنفكا عن العنصر ولا يجوزون انفصال الجزئين  
منه واتصالهما بالعنصر مع اشتراك الجميع في مفهوم الامتداد فلم لا يجوزون  
مثل ذلك في البسائط المذكورة فيقال له انما يذهب الى ذلك مانع وهو  
ان الصورة الفلكية اعني التوعية امر مقارن للامتداد الجسمي مانع اياه  
عن قبول الانفصال والاتصال بالغير واتم فرضتم البسائط متشابهة  
الطبائع فاذا لا مانع لها من حيث هي عن الانفصال والاتصال  
قوله ( ولعل هذا العاوي اذا كان لازما طبيعيا كان لا اثنيتية بالفعل  
ولافصل بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل يكون نوعه في شخصه )  
معناه ان كل نوع مادي مستلزم لما يمتنع عن الانفصال بحسب الطبيعة  
فن المستحيل ان يتعدد اشخاصه في الوجود اى لا يكون في الوجود منه  
الشخص واحد وهذا معنى قوله ان نوعه في شخصه وذلك لانه لو وجد  
منه شخصان لكنا متساويين في الماهية وكان كل واحد منهما قابلا  
للانفصال الانفكاكي الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هذا خلف  
وهذا حكم كلي نافع في العلوم الطبيعية قد اجتر الكلام الى ذكره في اثناء  
حل هذه الشبهة واعترض الفاضل السارح بان حجة الشيخ منية على

قبل ورود الانفصال عليه مر كبا من ذينك الجزئين ثم ينقل الكلام الى كل واحد من ذينك الجزئين فان كانت  
الاجزاء التي يحصل في كل واحد منهما بعد ورود الانفصال حاصلة فيه بالفعل لكان الجسم مؤلفا من اجزاء  
لا تجري امامتاهية ان كانت الانفصالات الممكنة متشابهة او غير متشابهة ان كانت الانفصالات الممكنة غير



من ذلك قد اطلناه فظهر من هذا ان الجسمين الحاصلين بعد الانفصال هما كائنا ما وجوه ذرية  
 تلك الانفصال بل حدثا عند الانفصال وان الجسم الواحد التي كانت موجودة قبل الانفصال ما بقيت  
 بعد الانفصال واما بيان الكبرى فهو ان كل ما يوجد \* ٢٤ \* بعد عدم او بعدم بعد وجود

فان امكان عدمه وامكان وجوده  
 سابق على عدمه وعلى وجوده  
 وذلك الامكان يستدعي محلا فاذا  
 للجسمية محل فيه امكان وجودها  
 وامكان عدمها وذلك المحل هو  
 الذي قامت الجسمية به فهذا ما عدى  
 في تقرير هذه الحجة ولغاثل ان يقول  
 اما المقدمة الاولى فمنوعة والذي  
 هو لم عليه في اثباتها فغير صحيح  
 لانه يوجب ان يكون تفريق الجسم  
 اعداما له بالكلية وبيانه ان الجسم  
 قبل ورود الانفصال عليه اما ان يقال  
 ان مادته كانت واحدة او ما كانت واحدة  
 فان كانت واحدة فهي بعد ورود  
 الانفصال على الجسم اما ان يقال انها  
 بقيت واحدة او ما بقيت واحدة والاول  
 باطل والالكان مادة كل واحد من  
 الجزئين واحدة بالعدد فان كانت  
 الجسمية الحالة فيها ايضا واحدة  
 بالعدد كانت مادة كل واحدة من  
 الجزئين فصورته عين مادة الجزء  
 الاخر وصورته فيكون احد الجزئين  
 هو عينه الاخر بالعدد هذا خلف  
 وان لم يكن الجسمية فقد حلت  
 في المادة الواحدة بالعدد صورتان  
 من نوع واحد وذلك محال لاسمحالة  
 اجتماع المثبتين وايضا يلزم تدخل  
 البعدين والبعدان المتداخلان  
 لا يزيد مقدارهما على الواحد منهما  
 فيلزم ان يكون مقدار الجزء مساويا

ان الاجسام متساوية في الماهية وهو ممنوع لما ذكره من قبل وذلك سهو منه  
 لان الشيخ بنى حجة على ما سطره من كون البسائط متساوية في الطبع  
 واعتراض ايضا بان الامتدادات الجسمية غير راقية عند الانفصال ومنعقدة  
 عند الانفصال وهي امور متشعبة ولعلها ينفع الماهية المشتركة عن فعلها  
 وجوابه اناسنا ان وقوع الاختلاف بسبب الموانع ممكن واورد اعتراضات  
 اخرى مجرى هذين قوله \* تنبيه \* (وكل نوع يحصل ان تكون له  
 اشخاص كثيرة فمماق عن ذلك مائق لازم طبيعي فانه لا يوجد للاشخاص  
 المحتملة ان تكون لذلك النوع اثنية ولا كثرة تعرض بل يكون نوعه  
 في شخصه اي لا يوجد ذلك النوع الاشخاص واحدا وكيف توجد اثنية  
 او كثرة لاشخاص ذلك النوع والمائق عنه لازم طبيعي) هذا الفصل  
 لا يوجد في بعض النسخ ويوجد في بعضها مترجا بالاشارة وفي بعضها  
 بالتنبيه وفي بعضها بلا ترجمة ويشبه انه كان حاشية فاقبت في المتن سهوا  
 وذلك لانه تقرير للمسئلة المذكورة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح  
 في شرحه كل ماهية اما ان يكون نفس تصورهما مانعة عن الشركة  
 فاذن لا يحصل منها الاشخص واحد ولا يكون واذا كان يكون لشخص الشخص  
 الذي يدخل منها في الوجود زائدا على الماهية فذلك ان لم يكن لان  
 لم يحصل منها الاشخص واحد لا يقبل الانفكاك والا فيلزم الخلف  
 وفي مصدر هذه القسمة نظر لان الماهية المعقولة لا يكون نفس تصورهما  
 مانعة عن الشركة الا اذا عني بالماهية غير اصططوها عليه قوله  
 \* تنبيه \* (ليس قد بان لك ان المقدار من حيث هو مقدار او الصورة الجسمية  
 من حيث هي صورة جسمية مقارنة لما تقوم معه ويكون صورة فيه ويكون ذلك  
 هيولاها وسببها هو في نفسه لا مقدار ولا صورة جسمية له ولكن هذه هي الهولي  
 الاولى فاعرفها ولا تستبعد ان لا يتخصص في بعض الاشياء قبواها القدر معين  
 دون ما هو اكبر او اصغر منه) يريد بيان صحة وجود التداخل والتكاتف  
 الحقيقيين قال الفاضل الشارح هذه المسئلة غريب على اثبات الهولي واذ لم يكن  
 من بيان مقومات الجسم المقصود في هذا النمط سمحاها تنبها والمشهور  
 عند الجمهور ان العظيم لا يصير صغيرا الا اذا كان اجزائه متفشنة  
 فتدحج او يتحلل بعض الاجزاء ويتفصل والصغير لا يصير عظيما  
 الا بالعكس وغير هذين الوجهين عندهم مستبعد جدا فالتشديد ازال ذلك

لمقدار الكل ولانا نعلم بالبدية ان ذات احد الجزئين مغايرة لذات الجزء الاخر ولو كانت  
 مادتهما واحدة بالعدد لم يحصل هذا التغير فثبت ان الجسم المتصل لو كانت مادتهما واحدة بالعدد فانهما بعد و  
 الانفصال على الجسم لزم ان يتعدد واذا كان كذلك فقد تعددت المادة بعد ان كانت واحدة وذلك يقتضي



لك المادة التي كانت واحدة وحدوث المادتين المجددتين فاذا تفرق الجسم يكون اعداما اصورته ولامدود كونه  
تفرق الجسم اعدامه بالكلية وهذا ما كبره وايضا فاذا كان تعدد الجسمية تعدد كونهما واحدة يقتضي ان  
الجسمية الى مادة لكان تعدد المادة اعدادا كونهما واحدة تقتضي احتياجا بها

الى مادة اخرى ثم الكلام فيها كالكلام  
في الاول ويلزم التسلسل واما ان قيل  
ان الجسم المتصل ليست مادته  
واحدة بالعدد فهذا باطل لانه ان  
وجد الجسم واحد مادة واحدة فقد  
عاش الاسكال الاول وان لم يكن كذلك  
كانت واعداد الواد التي للجسم  
بحسب الانقسامات الممكنة فيه  
فيجب ان يكون للجسم المتصل  
مواد غير متناهية بالفعل وحتث يكون  
الجسمية الحالة في كل واحد منها  
غير الجسمية الحالة في الاخرى  
ضرورة امتناع حلول الحال الواحد  
في اكثر من محل واحد وعلى هذا  
يكون الجسم مؤلفا من اجزاء كل  
واحد منها لا تجزى وانه باطل  
وتقدير صحة فانه يطل اصل هذه  
الحجة لانه متى ثبت كون الجسم  
مؤلفا من الاجزاء التي لا تجزى  
لكان الانفصال عبارة عن تفرق  
الاجزاء والاتصال عبارة عن تألفها  
وعلى هذا التقدير يكون ازانل والطارى  
هو التفرق والتألف والمورد هو  
نفس تلك الاجزاء ثم ان وقعت  
المساعدة على ان الجسمية يزول عند  
عروض الانفصال فلم قلتم انه لا بد  
من محل قوله لان امكان الانفصال  
سابق على ذلك الانفصال والامكان  
حكم تبوتى فليستدعى محلا قلنا  
لانسلم ان الامكان حكم تبوتى

الا متعاديان كون الهيولى غير متناهية في اركان المتعادي اليها  
متساوية لسبب فان ذلك يقتضي تجوز بدل المادير عليها فيصير العظيم  
صغرا وبالعكس وهذا لا يفيد انقطع بوجود التحلل رايتكثف لان هيولى  
الملك ايضا بهذه الصفة مع امتناعها عن الخلص متناهية العين لسبب  
يقارن ابل فيد التجوز وازالة الاستبعاد لذلك قال الشيخ ولا تستبعد واحترز  
عن الفلك بقوله ان لا يخص في معنى الاشياء ويوجد في معنى الله سبحانه  
قوله ولا صورة حرمية له ولكن هذه هي الهيولى الاولى وبقدها بالاولى  
لان مادة كل مركب يكون غير لا وان كان حاشا قوله (اسارة يجب ان  
يكون محققا عندك انه لا يتبدل بعد في ملا او دلاء اطار وجوده الى غير  
النهاية) هذه مسئلة تنهاى الابعاد وهي احدى المتناهي في العلم  
الطبيعي وهي ايضا احدى المسائل اخرى منها مسئلة ايات محدد الجاهات  
كما سيأتي بعد وهي ايضا من الطبعيات ومنها مسئلة بان متعدي فلك  
الصورة وما يذمها اعنى المقدار عن الهيولى وهي من علم ما هو الطبيعة  
وليبيان هذه المسئلة اورد هاهنا وقد دل بقوله يجب ان يكون محققا  
عندك على انهما احدي الطالب الجالية قال الفاضل الشارح بن الشيخ ان  
الجسم مركب من الهيولى والصورة اراد بعد ذلك ان يبين امتناع  
انفكاك الصورة عن الهيولى ببرهن صورته هذه كل جسم متناه وكل  
متناه مسكن للجسمية لا تنفك عن الشكل والشكل لا يحصل الامع المادة  
فالجسمية لا تنفك عنها وهذه حجة عول عليها اولاطون في ان الابعاد  
لا تفرق المادة فان الشيخ حكى عنه في الفصل الثاني من سابعة الهيئات  
الشفاف انه ليس يجوز ان يكون بعد قائم لافى مادة لانه اما ان يكون متناهي  
او غير متناه والاني باطل لان وجوده غير متناه محال واذ كان متناهي  
فاحصاره في حد محدود وسكن مقدور ليس الا اعمال عرض له من خارج  
لانفس طبيعته وان تنفك الصورة الامادتها فتكون مفارقة وغير مفارقة  
وهذا محال ثم قال وهذه المسئلة اعنى اثبات تنهاى الابعاد جسمية على اربعة  
مقدمات الاولى ان الابعاد الغير المتناهية لوام بكى نعمة لصح ان يخرج  
من نقطة واحدة اعدادان غير متساويين لا يزال العدد بينهما يتزايد  
كساقى مثل يمتد الى غير النهاية والناية انه يجوز ان يوجد بينهما  
ابعاد تترأث بقدر واحد من الزادات مثلا يكون البعد الاول ذراعا والثاني

الاستقصاء في بيان ذلك في النمط ٤ ٥ الخامس ولزجع الان الى تفسير المتن اما قوله قد علمت  
ان الجسم مقدارا نخينا متصلا فاعلم ان حقيقة المقدار قد سبق بيانها ثم ههنا شك لفظي وهو ان هذا الكلام  
يما يصح لو ثبت ان مقدار الجسم مغاير الجسم لانه لو كان نفسه لما صح ان يقال ان الجسم مقدارا نخينا لامتناع



ان يكون شيء ما صلا لنفسه لكن الشيخ لم يبين فيما مضى من هذا الكتاب ان مقدار الجسم مغاير لكونه جسما فكيف قال قد علمت ان للجسم مقدار او جوابه ما بينا انه متى لم يكن الجسم مؤلفا من الاجزاء التي لا تجزى وجب القطع بان مقدار الجسم زائد على ذاته فلما بين الشيخ ذلك \* ٢٦ \*

زائدا عليه بنصف ذراع والثالث زائدا على الثاني ايضا بنصف ذراع وهما جرا وينبغي ان تكون الزيادات بقدر واحد ليصير العددين اثنينهما المستعمل على تلك الزيادات غير متناه في الطول الا ترى اننا اذا نصفنا خطا وجعلنا احد نصفيه اصلا وزدنا عليه نصف النصف الاخر ثم نصف انصف الباقي وهما جرا الى غير النهاية وهذا غير متمنع بحسب القرض بسبب احتمال كل مقدار الانقسامات الغير المتناهية فاذا كانت الزيادات التي يمكن ضمها الى الاصل غير متناهية والاصل يتزايد الى نهاية مع نه لا ينهي الى مساوات الخط الاول النصف فثبت ان هذه الزيادات اذا كانت متناقض لا يلزم من كونها غير متناهية ان يصير الزيد عليه غير متناه اما اذا كانت بقدر واحد او كانت متزايدة فالملطوب حاصل وان كان المل سوجودا في الزائد اخنار الشيخ المثل الذي لا يتناقض حصول الزاد انما انه يجوز ان يفرض بين الامتدادين هذه الامتداد المتزايدة بقدر واحد الى غير النهاية فيكون هنالك امكن زيادات على اول تفاوت يفرض بغير نهائية الرابطة ان كل زيادة وجود فانها مع المزيد عليه قد توجد في بعد واحد فكل بعد اخذته وجدت جميع الزيادات التي دون موجودة فية ترجع الى المن فقول انما قيد الخلاء في صدر الفصل بقوله ان جاز وجوده لان الخلاء عنده متمتع الوجود ولا يصح وصفه بكونه متنا هيا بل يصح ان يقال لو ثبت وجوده لكان متنا هيا \* قوله \* (والا فمن الجاز ان يفرض امتدادان غير متنا هين من مبدء واحد لا يزال العدد بينهما مبرأيد) هو بيان المقدمة الاولى بقوله \* (ومن الجاز ان يفرض بينهما ابعاد متزايدة بقدر واحد من الزيادات) اشارة الى مقدمة الثانية \* قوله \* (ومن الجاز ان يفرض بينهما هذه الابعاد الى غير النهاية فيكون هنالك امكن زيادات على اول تفاوت يفرض غير نهائية) اشارة الى المقدمة الثالثة \* قوله \* (ولان كل زيادة توجد فاسها مع المزيد عليه قد توجد في واحد) اشارة الى المقدمة الرابعة قال ثم شرع في تركيب الجملة عنها \* قوله \* (واية زيادات امكنت فيمكن ان يكون هنالك بعد يستعمل على جميع ذلك المكن) شروع في الجملة ومعناه كل واحد من زيادات يمكن وجودها فانما يمكن ان يستعمل عليها بعد وبيّن هذه القضية بقوله الا فيكون امكان وقوع الابعاد اقول ويحتمل ان يكون قوله واية زيادات امكنت

بالقوة القريبة من الفعل فلا جرم انه جازله ان يقول قد علمت ان للجسم مقدار او اما التجزية فانه يقال بالاشتراك على امرين احدهما المقدار الذي يحتمل التجزية في ثلث جهات وهذا المقدار يسمى تخنا لانه حشو ما بين السطوح وهذا المعنى احد انواع الكم المتصل القار الذات وبهذا المعنى يكون كل جسم تخينا وباتيهما ان يؤخذ هذا المعنى مع انضافة عارضة له فيقال لبعض الاجسام انه تخين والبعض الاخر انه رقيق وهذا الاعتبار لا يكون كل جسم تخينا واذا عرفت ذلك فنقول ان الكم المتصل القار الذات يسمى مقدارا وهو جنس تصه ثلثة انواع الخط والسطح والجسم الطبيعي فاذا قلنا الجسم له تخن احتمل ان يكون المراد كل واحد من هذه الثلثة فاما اذا قلنا الجسم له مقدار تخين خرج الخط والسطح من ذلك واما المتصل فانه يقال بالاشتراك على معان ثلثة احدها المقدار الذي يمكن ان يفرض له اجزاء تجمع بينها حد مشترك هو نهاية لاحدهما وبداية للآخر وهذا المعنى هو الكم المتصل وهو الذي ينقسم جنس الكم اليه والى المتصل وثانيها هو المقداران اللذان نهايتاهما واحدة بالفعل مثل الخط الذي متصل بخط على زاوية بحدتها نقطة واحدة هي

طرف لهما وثانيها ان الجسمين اذا كان حال احدهما عند الآخر بحيث اذا تحرك احدهما وجب ان يتحرك الاخر معه فانه يقال لاحدهما انه متصل بالآخر واعلم ان المراد بالاتصال في هذا النوضع هو الاول فان كان اتما تعلق اسم من الاتصال على سبيل الاضافة اذ كان يتوهم له اجزاء فيما بينهما الاتصال الاضافي واذا عرفت ذلك ظهر لك



من هذا الاتصال ليس هو نفس الجسم بل الجسم عبارة عن الامر الذي يلزمه هذا الاتصال فان هذا الاتصال  
من باب الكم والجسم مقياس للمقدار بل هو الذي يلزمه قبول المقدار واذا صرفت ذلك طهر ان للجسم مقدارا يتبين  
متصلا وانه ليس مركبا في نفسه \* ٢٧ \* عن الاجزاء بل هو في نفسه شيء واحد وقد بينا ان مدار

هذه الحجة على هذا الاصل واما قوله  
وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك  
معناه ظهري وانما قل قد يعرض له  
انفصال احتراماً عن ادق فلا واما قوله  
وتعلم ان المتصل بذاته غير القابل  
للا اتصال والانفصال قولاً لا يكون  
هو عينه الموصوف بالامر بنفعه  
ان الجسم المميز قل ورده الانفصال  
عليه كان واحداً في ذاته وكون تلك  
الجسمية بعينها واحدة داخلية  
في قوام تلك الجسمية العينية فان  
المستخصات وان كانت خارجة  
عن ماهية الشخص الا انها يكون  
اجزاء من ذات الشخص من حيث  
هو ذلك الشخص فاذا الجسمية  
المعينة تكون واحدة بذاتها وهذا  
هو المراد بكونها متصلة بذاتها واذا  
ثبت ذلك وجب ان لا تكون الجسمية  
المعينة قابلة للاتصال والانفصال  
اما الاتصال فانها لو قبلت اتصالاً  
اخر لكان قد اجتمع المدلان وانه  
محال ولاته لا يكون احدهما بالحقية  
والاخر بالحالية اولى من العكس  
فيلزم ان يكون كل واحد منهما  
حالا ومحلا وهو محال واما الانفصال  
فلانه متى ظهر الانفصال فقد  
بطلت وحدة الاتصال السابق  
وشخصيته ومتى بطلت وحدته  
وشخصيته فقد بطل ذلك الاتصال  
المعين وعدم وما يجب عدمه عند

متعلقاً بما جعله مقدمة رابعة اي واية زيادات امكنت اذا اخذت معها  
فانها ايضا يكون موجودة مع الزيادة في واحد ويكون قوله فيمكن ان يكون  
هناك بعد يستل على جميع ذلك الممكن قضية معللة بقوله ولان كل زيادة  
فيكون هذا الفاء حوا بالذات اللام ويكون تقدير الكلام ولان كل واحد  
من الزيادات وكل مجموع منهما موجود في بعد فاذن يمكن ان يوجد بعد يستل  
على مجموع الزيادات المركبة الغير المتناهية وعلى الوجه الذي دسره الشارح  
لا يكون اللام المدلل في قوله ولان محال ولا يراد لهظة ان وجهه قال وتركيب  
البرهان ان يقال اما ان يكون هناك بعد واحد يستل على الزيادات الغير المتناهية  
اولاً لا يكون والثاني باطل لانه لا يخلو اما ان يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد  
فوقه بعد اخر اولا يوجد والاول يوجب انقطاعهما مع فرض اللاتماهي  
هو باطل والثاني يقتضي ان لا يكون هناك زيادة الا وهي حاصلة في بعد آخر فاذن  
صدق على كل زيادة انها حاصلة في بدوي صدق على كل واحدة انها  
حاصلة في غيره صدق على المجموع انه حصل في بعد فاذن وجب ان يفرض  
بين الامتدادين بعد يستل على الزيادات الغير المتناهية مع كونه محصورا بين  
حاصرين هذا خلف فثبت ان القول بلانهاية الابعاد يؤدي الى اقسام  
كلها باطلة قال وجميع هذه المعضلات جليلة الامقدمة واحدة وهي قولنا  
لما كان كل واحدة من تلك الزيادات حاصلة في بعد وجب ان يكون الكل  
حاصل في بعد فان لمطالب ان يطالب عليه بالدليل وهذه المقدمة ان امكن  
اثباتها بالبرهان استمر البرهان والاسقط وقول انهم يحتمل كون الكل  
حاصلا في بعد معللا يكون كل واحد حاصلا في بعد نقط بل جعله معللا يكون  
كل واحد وكل مجموع يمكن ان يوجد ايضا حاصلا في بعد والفاضل السارح  
لما جعل قوله واية زيادات امكنت غير متعلق بالمقدمة الرابعة حصل له من  
تفسير المذكور ونظم البرهان على وفق تفسيره مقدمة غير جليلة واما على  
الوجه الذي فسرنا فليس كذلك لانه اذا ثبت حصول كل مجموع موجود  
في بعد وكان مجموع الزيادات الغير المتناهية مجموعا موجودا وجب  
حصوله ايضا في بعد ثم قال امكنت هذه القضية يعني الحكم بوجود يستل  
على جميع الزيادات غير يذة قصد اثباتها بابطال تقييدها وهو قوله  
والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزائد عليه امكان قال المراد  
منه بيان المحال الذي يلزم من عدم بعد يستل على جميع الزيادات فالعنى

حدوث الشيء واستحالة ان يكون قابلا لذلك الشيء فثبت ان المتصل بذاته لا يعرض له الاتصال والانفصال واما قوله  
فاذا قوة هذا القول غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته فاعلم ان تفسير ذلك لا يتم الا بالبحث عن امور  
ثلاثة اولها ان قوله فاذا قوة هذا القول غير وجود المقبول من غير ان هذه القضية نتيجة لقياس مضي ذكره



فيه واذا كان حصول الهيولى في ذلك الخير تبعاً لحصول تلك الجسمية فيه كانت الهيولى صفة حالة في الجسم واذا كانت الهيولى صفة حالة في الجسم استحالة كون الجسمية حالاً في الهيولى واما ان لم تكن الهيولى حاصلة في الخير لاعلى سبيل الاستقلال ولا على سبيل التبعية مع ان الجسمية مختصة بذلك الخير ﴿ ٣٠ ﴾ استحالة ان تكون الجسمية حالة

في الهيولى لا نأتمم بالضرورة ان المختص بالجهة بالذات يستحيل ان يكون حاصلًا وحالاً فيما اختصا به تلك الجهة لا بالذات ولا بالتبعية ولو جازت المكابرة في تجوير ذلك فيجوز ان يقال الاجسام باسرها حالة في ذات الباري تعالى وان لم يكن له تعالى اختصاص بالجهة لا بالذات ولا بالتبعية فذت ان القول بحلول الجسمية في محل يؤدي الى هذه الاقسام الماطلة فيكون الاول به باطلا فهذا آخر الكلام في هذا الفصل وهذه الحجة عينها يمكن ان تمسك بها في نفي كون المقدار مغاير للجسمية بار يوضح هذا الجسمية مكان الهيولى والمقدار مكان الجسمية مع تساق الحجة على وجهها \* وهم وبيد \* ( ولعلك تقول ان هذا ان لم يعمد يلزم فيما يقبل الفك والتفصيل وليس كل جسم فيما احسب كذلك فان خطر هذا بهالك فاعلم ان طبيعة الامتداد الجسماني في نفسها واحدة ومالها من اخني من القابل واحدة اليه متسا به واذا عرفت في بعض احوالها حاجتها الى ما يقوم فيه عرف ان طبيعتها غير مستغنية عما يقوم فيه ولو كانت طبيعتها طبيعة ما يقوم بداته فحيث كان لها ذات كان لها تلك الطبيعة لانها طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول ) \* التفسير \*

استحالة ذلك من وجوه اخرى يستعان فيها بالحركة او لا يستعان ولكن في اذكرناه كفاية ) الوجه الذي يستعان فيه بالحركة هو المني على فرض كرة يخرج من مركزها قطر مواز لخط غير متساو يجب ان يسامته بعد الموازات لحركة الكرة فيلزم ان يوجد في الخط اول نقطة يسامتها القطر ويستحيل ان يوجد اوجود نقطة يسامتها قبل كل نقطة فيلزم الخلف والوجه الذي لا يستعان فيه بالحركة هو المني على تطبيق خط غير متساو من احدي جهتيه دون الاخرى على ما سبق منه بعد ان يفصل من جهة التي يتناهي فيها قدر مانه وبيان امتناع تساويهما لامتناع كون الجزء مساوياً للكل وامتناع التفاوت في الجهة التي تنهاها فيها الفرض التطبيق فيلزم الخلف من وجوب تناهيهما في الجهة التي كانا غير متساوين فيها وهما مشهوران \* اشارة \* ( فقد بارك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي ولزمه الشكل اعني في الوجود ) يريد بيان امتناع انعكاس الصورة الجسمية عن الهيولى فين اولاً لزوم الشكل للصورة بتوسط التناهي ثم يني البرهان عليه اما بين اول فهو ان الشكل وان قيل في تمريضه انه ما احاط به حدا وحدود لكنه اذا حقق كان ماهية من الكيفيات المختصة بالكميات والح. في هذا الموضع هو التناهي وكان المفهوم من الشكل هو هيئة شئ يحيط به نهاية واحدة او اكثر من واحدة من جهة احاطتها به فاذا نفي التناهي يلزمه ان يكون ذا شكل والامتداد الجسماني متناه فهو ذو شكل وهذا قوله فتدبان لك الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل وفائدة قوله اعني في الوجود ان الامتداد لا يستلزم الشكل من حيث ماهيته لانه لا يمكن ان يتصور غير متناه وحيث لا يكون ذا شكل بل انه يستلزمه من حيث انه في الوجود لا شك عن شكل الوجوب تناهيه \* قائل \* ( ولا يخلو اما ان يكون هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه او يلزمه ويلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعلم مؤر فيه اويلزمه لسبب الخامل والاهور الى كشف الحامل ) قال الفاضل الشارح تركيب الحجة اري قال لزوم اسكل للجسمية اما ان يكون لنفسها اولاً ما يكون حالاً فيها اولاً يكون محلاً لها اولاً لا يكون حالاً ولا محلاً وهذه قسمة مفصلة وثاني الادسام معذوف اظهره وذلك لان الحال ان كان لازماً كان حكمه حكم نفس الجسمية في اقتضاء ما يقتضيه الجسمية وان لم يكن لازماً فيستحيل

انما قال وهم وتنبه ولم يقل وهم واسارة لان السؤال الذي اوردته لاجابة في ابطاله الى برهان ان \* ان منفصل يكفي في ابطاله مجرد التنبيه وهو ان الجسمية متى احتاجت الى الهيولى وجب ان يحتاج دائماً لان مقتضى الماهية لا يخفى مع نقول جاحص الشك ان يقال الحجة المذكورة لا يفيد المادة لجميع الاجسام بل لبعضها وذلك



لأنكم استدلتكم بإمكان عروض الانفصال للجسم على إثبات المادة ثم إن الانفصال قد يكون بالوهم وقد يكون باختلاف الأعراض وقد يكون بالفك ولا يمكن الاستدلال على إثبات المادة إلا بإمكان الانفصال الانفكاري والانفصال على هذا الوجه يتمتع عروضه \* ٣١ \*

بهذه الحجة فالجواب عنه أن الجسمية ماهية واحدة فهي إما أن يكون غنية عن المحل أو لا يكون فإن كانت غنية عن المحل كانت جميع أفرادها كذلك فكل جسمية فهي غنية عن المحل وكل ما كان غنياً عن المحل استحاله حلوله في المحل فاذا كل جسمية فهي غير حالة في المحل هذا خلاف وإن لم يكن الجسمية غنية عن المحل كانت محتاجة إلى المحل فهي إما وجدت كانت محتاجة إلى المحل والحاصل المألف من في الأجسام القابلة للانفكاك احتياجه جسميتها إلى محل ومادة علمنا أن الجسمية لئلا محتاجة إلى المحل وذلك يقتضي احتياجه كل جسمية إلى المحل سواء صح أنه كالك على ذلك الجسم أولم يصح وهذا هو المراد من قول الشيخ أن الجسم طبيعة واحدة فاذا عرفت في بعض الأحوال حاجتها إلى ما يقوم فيه عرفت أن طبيعتها غير مستغنية عما يقوم فيه واعلم أن على هذا الكلام شأن أحدهما أن يقال لم قلتم أن الجسمية طبيعة واحدة في الأجسام كلها ولا يمكن دعوى البدئية فيه فإنا قد بينا أن الجسم هو الذي يقبل الأبعاد فهنا أمور ثلاثة أحدها الأبعاد الثنية والثاني نفس قابلية الأبعاد الثنية والثالث الشيء الذي عرض له أن كان قابلاً للأبعاد الثلاثة فاما الأبعاد

أن يكون له لوجود ما هو لازم معنى الشكل وباقي الأقسام مذكور وأقول كلام الشيخ مشعر بأن الأقسام ثلاثة ووجهه أن يقال لزوم الشكل للجسمية إما أن يكون من حيث هي مفردة بنفسها عن المادة وما يكتنفها أو لا يكون كذلك بل يكون بعد إحالة المادة ولو أحققها في ذلك الزوم والأولى إما أن يكون لنفس الجسمية أولشي ما غيرها وهما القسمان اللذان قيد الزوم فيهما بأفراد الامتداد بنفسه فهذه ثلاثة أقسام لأربع لها ويظهر منه أن تربع القسم وحذف أحد الأقسام لا حاجة إليه ولا هو مطابق للمقتضى \* قوله \* (ولولزمه منه مفرداً بنفسه عن نفسه لتساويت الأجسام في مقادير الامتدادات وهنات التناهي والتشكل وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزم كلية) هذا أول الأقسام وهو أن يكون الشكل مدرجاً في الامتداد عن نفسه حال كونه مفرداً عن المادة وما يكتنف المادة من اللواحق كما أن وصل والوصل وسائر ما يحتاج فيه إلى المادة من الأفعال وقد بين فساد هذا القسم بلزوم التشابه أولاً في نفس المقادير وذلك لأن الاختلاف فيه إنما كان بسبب الفصل والوصل والتكامل والتكاثف والكيفيات المختلفة المقتضية لذلك وبالجملة بسبب انفصالات المادة عن غيرها مما يتبع المتأدیر وهو هيئات التناهي والتشكلات وانما قال هيئات التناهي ولم يقل التناهي لأن التناهي لا اختلاف فيه والفرق بين هيئات التناهي والتشكل هو الفرق بين البسيط والمركب وذلك لأن هيئة التناهي أمر تعرض للشيء المتناهي والتشكل هو اعتبار الشيء مع ذلك العارض ثم قال وحينئذ يجب أن يلزم كل جزء يفرض من الامتداد ما يلزم الكل من المقدار وتوابعه فيكون فرض القليل والكثير منه واحداً أي لو فرض أقل قليل من الامتداد لكان الوجود من المقدار ما لو فرض أكثر كثير منه وأذن لا يكون الجزئية ولا الكلية ولا القلة ولا الكثرة والفرض يساوي امتناع فرض الكلية والجزئية في الأصل بأن وضعهما بالفرض يستلزم رفعهما لأن يكون فرضهما ممكناً من حيث الفرض ويلزم المحال من جهة تشابه الأحوال بعد الفرض وذلك لأن اختلاف الكل والجزء فرع على التباين والتباين في الامتداد لا يتصور الأبعد وجود المادة فالخاص أن المحال اللازم في هذا القسم شيء واحد وهو عدم التباين في الأجسام وإنما عبر الشيخ عنه بلوازمه للإيضاح والفاضل السارح توهم الامتداد الجسماني

المائة فاست نفس الجسمية عند الحكماء رافاً قابلية الأبعاد الثنية فقد بينا أنها ليست صفة نبوتية وبقي تقدير أن تكون صفة نبوتية فهي صفة خارجة عن ماهية الجسم فاذا ليست الجسمية إلا الأمر الذي عرض له أن كان قابلاً للأبعاد الثنية أو ما لا جله حصلت هذه القابلية وحقيقته ذلك الشيء غير معلوم لنا لا نعلم منه إلا أنه أمر



ما يلزم قبول الابعاد الثلاثة والعلم بكونه امر اما ليس علما بماهيته الخصوصية والعلم بقابلية الابعاد الثلاثة علم بلازم من لوازمه فاذا ماهية الجسم غير معلومة لنا واذا كان كذلك فكيف يمكن ادعاء العلم الضروري بان الجسمية ماهية مشتركة فيما بين الاجسام ولا يمكن ان يقال الاجسام \* ٣٢ \* لما اشتركت في قبول الابعاد

الثلاثة والاشتراك في اللوازم يدل على الاشتراك في الملزومات فاذا الاجسام مشتركة في الجسمية فان السخ نص في النمط الرابع على ان اذ في المختلفة في الماهية يجوز اشتراكها في لازم واحد فثبت انه لا طريق اني الجسم يكون الاجسام مشتركة في الجسمية بل ان طئعة من الناس لما اعتقدوا انه لا معنى للجسمية الا التحيز والمقدار وعلموا ببداية عقولهم اشتراك التحيزات في طبيعة التحيز لا جرم استقام لهم دعوى الضرورة في ان الاجسام متساوية في الجسمية فان الحكماء لما ينوا ان التحيز والمقدار امران متساويان للجسمية لازمان لها واعتبرا فوا بان الاشتراك في اللازم لا يدل على الاشتراك في الملزوم فكيف يمكنهم دعوى الضرورة في ان الاجسام مشتركة في الجسمية واما قوله لانها طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها دون انفصال فهو جواب عن شك يذكر على قولنا الاجسام لما كانت مشتركة في الجسمية لم من حاجة بعضها الى المادة حاجة كائنا اليها وذلك ان يقال ان الجسم له طبيعة واحدة في الانواع ثم انه في النوع المعين محتاج الى فصل ذلك النوع وفي غير ذلك النوع لا محتاج الى ذلك الفصل

في هذا القسم مقارنا لجميع العوارض المادية كالبساطة والتركيب وقبول الانقسام والاليتام والكلية والجزئية متفعلا عن الغير والعرف فاعله فيه على ماهو عليه في الوجود الا انه اسقط اسم المادة منه وحرم التلصق به قولا فقط وفسر قول الشيخ بان اللازم لهذا القسم ثلث محالات احدها تساهل المقادير والثاني تساهل الاسكال والثالث تساهل الجزء والكل في عوارضهما على ان كل واحد منهما محال برأسهم امعن في الاعتراض على كل واحد بيان امكان الاختلافات العائدة الى العوارض المادية المدكورة واطنب القول فيه بما لا يحمله الناظر فيه الاعلى سوء فهم قائله حاشاه عن ذلك واذا كان فساد جميع اعتراضاته طاهرا مما قررنا فلا فائدة في ايرادها \* قوله (ولو لم ذلك بسبب فاعل مؤثروا) وينفرد بنفسه لكان المقدار الجسماني قابلا في نفسه من غير هيولاه للفصل والوصل وكان له في نفسه قوة الانفصال وقد بات استحالة هذا) هذا هو القسم الثاني من السمة وهو ان يكون الشكل قد زعم الامتداد الجسماني لسبب فاعل سائر الامتداد مؤثرفيه والامتداد مفرد بنفسه عن المادة وعما توجد المادة من الواحق وقد بين فساد هذا القسم ولزوم كون الامتداد الجسماني في نفسه من غير هيولاه قابلا للفصل والوصل لان المغايرة بين الاجسام لا يتصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض وذلك من لواحق المادة المستلزمة لوجودها كما مر، بالجملة لا يمكن ان تحصل الاختلافات المقدارية والسككية عن فاعلها في الامتداد الابعاد كونه متباينان بفعل وكون فيه قوة الانفصال التي هي من لواحق المادة فاذن حصوا لها مقتضى كونه بادبار قد فرضاها مفردا عنها هذا خلف وما ورد في الفاضل الشارح ههنا وهو ان كون الجسم قابلا لا شكل لا يقتضي كونه قابلا للفصل والوصل لان الاشكال قد يختلف من غير انفصال الجسم كاشكال الشععة المتبدلة تجب الاشكال المختلفة ليس بقادح في الرض لان السيج لم يحل لزوم المحل مقصورا على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفصال يمالى وانه في نفسه قوة الانفصال ومما وم ان اشكال السمة لا يمكن ان يتبدل الا بدامكان انعما لها واعلم انه الزم المحل في القسم الاول بجميع الوحوه العائدة الى الفاعل والى القابل جميعا وفي هذا القسم بالوحوه العائدة الى القابل فقط \* قوله (فمن انه بمشاركة من الحامل)

مثل ان الحيوان الذي في الانسان محتاج الى الماطق والحيوان الذي في الفرس من الحيوان \* اي \*

الذي في الانسان في كونه حيوانا مع انه لا يحتاج الى الناطق فعلمنا انه لا يلزم من حاجة الشيء الى الشيء حاجة مثله الى ذلك الشيء فاذا لا يلزم من احتياج جسمية الاجسام القابلة للانفصال الى الهولي حاجة جسمية الاجسام



التي لا يحل الانفصال الى الهوى وحواش الشيخ من ذلك هو ان الجسمية طليعة <sup>في</sup> التخلية في الاجسام كلها والاجسام  
تختلف فيها اصلا وانما اختلافها لاجل صورها النوعية والصورة النوعية وان كانت موجودة مع الصورة  
الجسمية في المادة الواحدة \* ٢٣ \* الا انها تكون حارجة عن ماهية الصورة الجسمية

وعن وجودها واما الفصل فهو  
وان كان خارجا عن ماهية الجنس  
لكنه داخل في وجوده فاذا الجسمية  
طبيعة نوعية محصلة لانها غنية عن  
الصور الطبيعية المقارنة لها في ماهيتها  
وفي وجودها بل لاتعلق بينها وبين  
الصور النوعية الا مجرد حلولهما  
في محل واحد واما الجنس فانه  
طبيعة غير محصلة بدون الفصل  
لانه وان كان غنيا في ماهيته عن  
الفصل لكنه غير غني في وجوده عنه  
فظهر ان الجسمية طبيعة نوعية  
محصلة وانه لا اختلاف فيها الا باموز  
خارجة عنها بخلاف الجنس فان  
طبيعته غير محصلة والاختلاف فيه  
انما يكون بالفصول النوعية فظهر  
الفرق فهذا هو المراد من قول الشيخ  
انها طبيعة غير محصلة تختلف  
بالحارحات عنها دون الفصول واعلم  
ان هذا الفرق لا يعينني وذلك لان  
الفصل خارج عن ماهية الجنس  
 بالاتفاق وهو ايضا خارج عن وجوده  
الخاص لان الانسان اذا كان  
موجودا فالحيوان الذي هو جزء  
من الانسان يجب ان يكون موجودا  
والتساقط خارج عن الحيوان من  
حيث هو حيوان وعن الوجود  
من حيث هو وجود فيكون لا محالة خارجا  
عن الحيوان الموجود واذا كان كذلك  
كان الجنس ممتازا في ماهيته وفي وجوده

اى لا ظهر فساد القسمين المذكورين تعين كون هذا القسم حقا ووجود  
 فى بعض النسخ بعده فلا هيولى اذن تأثير فى وجود ما لا يد للصورة فى وجودها  
 منه كالتناهى والتشكل وهذا نتيجة البرهان المذكور وثبت منه احتياج  
 الصورة الجسمانية فى وجودها وتشخصها الى الهيولى لافى ماهيتها فاذن  
 هي لا تنفك عن الهيولى وذلك هو المطلوب \* وهم واشارة \* (اولئك  
 تقول وهذا ايضا يلزمك فى اسباب اخرى فان الجزء المروض من الفلك  
 ليس له شكل الفلك ثم تقول ان الشكل للفلك مقتضى طابعه وطبع الجزء  
 وطبع اكل واحد ) هذا شك رد على ما اطلق به القسم الاول من النسخة  
 المذكورة فى الفصل المتقدم وتقريره انكم قلتم لا يجوز ان يكون سبب  
 لزوم الشكل الامتداد المنفرد عن انقال هو نفس الامتداد لان الامتداد  
 لما كانت له طبيعة واحدة وجب ان يكون ما يقتضيه ذلك الطبيعة واحدا  
 ويلزم منه ان يكون شكل الكل والجزء واحدا ثم انكم تعترفون بان شكل  
 الجزء المروض من الفلك لا يمكن ان يكون كشكل كله مع انكم تذهبون  
 الى ان الشكل للفلك مقتضى طابعه الذى هو فى الجزء والكل واحد فاذا  
 حوزتم اختلاف الشكل فى ذلك مع عدم اختلاف مقتضيه فلم لا يجوزون  
 منه فى الامتداد المذكور فقولوا وهذا ايضا اشارة الى قوله فى الفصل  
 المنقسم كالجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته وتنبه له انباء  
 اخرى على ان هذا الاشكال ليس فى الفلك وحده بل فى جمع البسائط اذا  
 تمالقت احكام الجزء والكل فيها كالارض المتخالفة لبعض اجزائها  
 فى توسط الاجرام وقيد الجزء بالمفروض لان البسائط انما يتأخر وجود  
 جزئه عنه بخلاف المركب ويكون تجزيته لاحد الاسباب المذكورة فاذن  
 وجب تقييده باسبب واحد كما كان الفرض اعم الاسباب خصه بالذكر  
 قوله ( فنقول لك ) يريد ان يفرق بين الصورتين عما يقتضى لزوم  
 المحال المذكور فى احديهما دون الاخرى وتقريره مجعلا ان الفلك له مادة  
 قد عرض له بسببها الكلية والجزئية وفاعل او جب حصول المعداد  
 والشكل فيها فصيها كلا ومنع ذلك السبب بعينه ان يكون لما يفرض  
 جزئه بعده مثل ذلك لاستحالة ان يكون الجزء كالكل مادام الجزء جزءا  
 والكل كلا واما الامتداد المنفرد عن المادة فلا يتصور له جزء ولا كل فضلا عن  
 سائر عوارضها بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تغير فاذن ليس حكمه حكم

عن النصل ثم ان الحيوان الذي \* o \* هو حصّة الانسان محتاج الى التاطق والحيوان الذي هو حصّة الفرس مثله مع انه غني عن الناطق وجد مثل الشيء غنيا عما احتساح اليه الشيء فقد توجه النقض واما الصور النوعية فهي مقومة للجسمانية والالامكن صورة وينقد ران لا يكون مقومة لكن هذا فرق غير قاضح



لا يكون محتاجة الى شئ معين بل الى شئ ما اى شئ كان واما الفصل لمعين فانه لذاته يكون علة اوجود  
ذلك الجنس في الخارج فعلى هذا انفس لذاته علة للحاجة ٢٤ الى الفصل لمطلق فلا جبر ابدا

يكون محتجا الى الفصل واما تعين  
الفصل فائما جاء من قبل الفصل  
لامر قبل الجنس فلا يلزم حاجة كل  
حيوان الى الناطق وعلى هذا لتفسير  
اندفع اشك وانما ان هذه نقضا آخر  
وهو قول الوجود الى الواجب  
والممكن بالاشتراك لا ينوي ثم ن  
الوجود في حق الواجب واجب  
التجريد وفي حق الممكن واجب  
الالتجريد وقد وجد ههنا اختلاف  
المتساويات في الموازن ونقسام تقرير  
ذلك سيأتي في المنظار الرابع. الشك الثاني  
على اصل الدلالة انه قد ثبت اشتراك  
الاجسام باحرها في الجسمية وثبت ان  
ما يحتاج الى شئ لابد يحتاج ثله له ولكن  
لا بد من الدلالة الى ان جسمية محتاجة  
الى محل ما. ذلك لا يمكن اثباته عاين  
من حلول بعض الجسيمات في المادة  
فاننا نقول ان يقول انه لا يلزم من حلول  
الجسمية في المادة الاجواز حلولها  
فيها فاما ان يلزم منها وجود حلولها  
فيها فذلك لا بد فيه من حجة اخرى  
اذ من المحتمل ان يقال ان الجسمية  
وار كانت غير محتاجة الى المحل ولكنها  
يصح ان تصير حادثة في المحل وان تصير  
مباشرة في المحل فاذا لا بد في ان حادثة  
الى المحل من حجة غير ما ذكر من حلولها  
في المحل وهم وتنبية \* (اولئك  
تقول ليس الامتداد الجسماني  
الواحد ثقل بل للامتداد البنية وانما  
يفصل الجسم المركب من اجسام

تلك ما يجري مجراه قوله ( ان الشكل حصل للعلة عن طبيعة  
قوة اوجبت له ولا تلك لجرمية ولم يكن ذلك لها عن نفسه او عن جرمية بها  
فلما وجب لها ذلك وجب بايجاب ذلك السبب ان لا يكون له في نفسه  
ذلك جزأ ما للكل لكونه جزأ مفروضا بعد حصول صورة الكل) معناه  
ن لشكل حصل للعلة عن طبيعة قوة اوجبت له ولا تلك الصورة  
الجسمية المعينة لمختصة به ثم ذلك الشكل المميز الذي لزمها ولم يكن  
لكل لها عن نفس هولا. ولا عن صورتها الجسمية ويريد بتلك  
القوة الصورة النوعية للعلة والقوة اسم له الغير من شئ في بين  
من حيث هو غيره. والطبيعة تطلق على معان متناوبة ولا اد ههنا  
هو الذات نفسه وما يصدر عنه الفعل لذاته وطبيعة القوة هي ذات  
لشيء لذي يصدر عنه اغير اذاتي في غيره او المصدر الذاتي من الشيء  
الذي يصدر عنه التغير في غيره. ثم قال فلما وجب لهيولى العلة ذلك  
لا امتداد والشكل واجب بايجاب ذلك السبب المذكور الواجب تلك  
الصورة والشكل لهيولى ان لا يكون صورة الكل ولا شكاه لما يكون  
بالعرض بعد حصول صورة الكل جزؤه وقد وجب ذلك لكونه  
بالعرض جزأ لكل بعد حصول صورة لكل اى لما اوجبت الصورة  
لنوعية لهيولى الامتداد المعين والشكل المعين اوجبت ان لا يكون  
للجزء الحادث بعد الكل مثل ما للكل لكونه جزأ حاد ثابعا للكل وقد اختلف  
النسخ ههنا ففي بعضها تكرار قصة صورة الكل احديهما مخصوصة لكون  
الحصول مضاعفا اليها والاخرى مفروضة لتكون فاعلا لقوله لا يكون ومعناه  
لا يكون للجزء صورة اكل بعد حصول صورة الكل وهو الاصح وفي بعضها  
لم يتكرر لعل صورة لكل ويكون فاعل قوله لا يكون ضميرا يعود الى فاعل ذلك  
في قوله فلما وجب لها ذلك يعنى الشكل المقدم ذكره ويجوز ان يكون  
فاعل قوله لا يكون هو ما في قوله ما للكل ويكون على هذا امتد رما هذه  
موصوفة بمعنى اذى قوله (فهذا له عن ما مضى مانع وبسبب ممارسة  
ما يقبل تلك الصورة ويحلها ويجرى بها) اى هذا الحال للعلة عن  
عارض وهو معنى الكل والجزء المضاف احدهما الى الآخر ومانع وهو  
كون الجزء جزأ مفروضا بعد حصول الكل فان هذا المعنى هو المانع له  
عن قبول ما يقتضيه السبب المذكور. لسبب مة رنة لمادة العلة للصورة

و الج مبه

بسيطة لا تحتل فها لا تقسم الا لذي يقع بحسب افروض والاعوام  
وما يشبهها فان خطر هذا ببالك فاما ان القسمة الفرضية والوعمية او واقعة باخلاف عرضين قايى كالتسواد  
والبياض في البقرة ومضامين كاختلاف محذتين او موزاتين او ممانتين بحيث في المقسوم اثنية ما يكون طبع



كل واحد من الاثنين طباع الآخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع ونحوه من كل اثنين منها يصح  
من كل اثنين آخرين فيصح اذا بين المتباين من الاتصال الرابع الاثنية الانه كاكبة ما يصح بين المتصاين ويصح  
بين المتصلين من الاتصا كاك لرافد \* ٣٥ \* الاتحاد والاتصال ما يصح بين المتباينين الا من جئ

الجسم الحامل اياها المجهزية منها بطرمان الاعصار عليها قوله (واما  
المقدار لو انه د ولم يكن ه ك شئ) وجب شيئا الاطبيعة المقدارية وتلك  
لطبيعة هي في نفسها واحدة لم تصر كلا وغير كل بحسب ذلك العرض  
لا من نفسها ولا من سلة وامن مفرقة قايلا فلا يجب ان يستحق شيئا  
منها مما يختلف فيه حتى نفس الكلية والجزئية فليس يمكن ان يكون ههنا  
لحقتها من غير ما شئ بحسب امكان وقوة ما او صلوح موضوع لحوقا  
سابقا ثم تبع ذلك ان صار ما هو كالجزء بحالة مخالفة (يريد ان المقدار  
لو انعد لم يكن الكلية والجزئية اصلا فضلا عما يلزمه لان نفس طبيعة  
واحدة لا يقتضي الاختلاف بالكل والجزء وليس هناك علة فاعلة  
ولامادة قابلة فاذن لا اختلاف هناك ويختلف السخ ههنا في بعضها  
هكذا لم يصير كلا وغير كل بحسب ذلك لغرض لامن نفسها ولا من سلة  
ولامن مقارنة قابل وهي اصح في بعضها الامن نفسها لا من سلة ولا من  
مقارنة قابل وتقريره لم يصير كلا وغير كل بحسب الغرض المذكور  
في الفصل المقدم الامن نفسها لانه لا علة ولا قابل هناك والاختلاف  
من نفسها باطل لانه لا يجب ان يستحق الاختلاف ثم قال فليس يمكن ان يقال  
ههنا لحقتها شئ من غير ههنا من الفاعل ثم قال بحسب امكان وقوة ما  
يعني للمادة التي يحتاج الامتداد الجسمي اليها لكونه صورة ثم قال او صلوح  
موضوع يعني لما ضاع الذي يحتاج لمقدار والشكل اليه لكونهما عرضين  
وحيده بههنا لان الفاعل ههنا هو الصورة النوعية ومادة هي ههنا  
وموضوع هو جرم الفاعل ثم تبع ذلك الحق ان خالف فيه الجزء الكل  
واعرض العاضل السارج ن فطير اختلاف الملك في الكلية والجزئية بلادة  
غير صحيح لان مادتي الكل والجزء ان اتحدتا كانت الصورة وجزءها حالين  
في بحر واحد ولم يكن احدهما اوليا بالكلية من الاخرين تباينها كانت  
لمادة متخالفة في الكلية والجزئية وحيث ان احتاجت الى مادة تسلسلت المواد  
والامال صورة ايضا وحدها يتخالف فيهما من غير احتياج الى مادة فان  
قبل قسم الصورة في الوجود والحلول على جرتها لسبب كونها اوليان  
يكون كلاهما فليكن تقسمها في الوجود وحدها في المفردة من المادة  
والجواب ا. المادة هي منشأ الامتلاف فهي تختلف بذاتها وتختلف  
غيرها من الصور والاعراض المادية بها كالزمان الذي يستضي التقدم

مانع خارج من طبيعة الامتداد لازم  
اوزائل ولعل هذا العائق ان كان  
لازما طبيعيا كان لا اثنية بالفعل  
ولا فصل بين اشخاص نوع تلك  
الطبيعة بل يكون نوعه في شخصه  
\* التفسير \* قد بينا ان مدار الحجة  
المذكورة في اثبات الهولي على ان  
الجسم الذي يكون في نفسه متصلا  
قد يتفصل وحاصل الشئ المذكور  
في هذا الفصل يرجع الى النزاع  
في هذه المقدمة ويساه وهو تا  
انما يتبين ان الجسم شئ واحد في نفسه  
بان ابطالنا ذلك بان قلنا الجزئية المتوسطة  
بين جزئين لا بد وان يكون الجانب  
الذي هو بلا في ما على يمينه غير  
الجانب الذي يلاقي ما على يساره  
وذلك يقتضي كون الجزء متقسما  
ومعلوم ان هذه الحجة لا يفيد الا كون  
الجسم قابلا للانقسام الوهمي ابدا  
وليس كل ما كان قابلا للانقسام  
الوهمي يجب ان يكون قابلا للانقسام  
الاتصاكي واذا كان كذلك  
فمن المحتمل ان يقال ان اجسام  
المحسوسة مؤلفة من اجزاء كل واحد  
منها غير قابل للاتصال وان كان  
قابلا للفسحة الوهمية فالحاصل  
ان الجسم الذي يعرض له لاتصال  
ليس يتصل على الحقيقة بـ اتصاله  
عبارة عن اجتماع الاجزاء واتصاله  
عبارة عن تفرقها والجسم الذي  
هو متصل في الحقيقة وهو كل واحد

من تلك الاجزاء الصغيرة ولا يعرض له الاتصال وعلى هذا تسقط الحجة المذكورة في اثبات  
الهولي وهذا الذي ذكرنا في تقرير هذا السؤال هو مذهب ديمقراطيس فانه ذهب الى ان الاجسام  
القابلة للاتصال متألفة من اجزاء كرية لشكل غير قابلة للاتصاك وان كانت قابلة للفسحة الوهمية الى غير النهاية



بأنه لما ثبت أن الجسم قابل للانقسامات الوهمية إلى غير النهاية وجب أن يكون قابلا للانقسامات  
الانفكاكية أيضا إلى غير النهاية لأن تلك الأجزاء بأسرها متساوية في الجسمية فكل واحد من تلك الأجزاء فإن  
أحد نصفه يكون مساويا في الماهية لنصفه الآخر وكذا \* ٣٦ \* وكل واحد من انصاف سائر

الأجسام ولكل واحد من سائر الأجزاء  
وكل ما صح على الشيء صح على  
ما يماثلها فإذا صح على أحد نصفي  
الجزء الواحد أن يتصل بنصفه  
آخر اتصالا رافعا للأنينية صح  
أيضا على ذلك النصف أن يتصل  
بنصف جزء آخر اتصالا رافعا  
للأنينية وكما صح على ذلك النصف  
أن يتفصل عن نصف جزء آخر  
انفصالا انفكاكيا وجب أيضا  
أن يصح على ذلك النصف أن  
يتفصل عن النصف الثاني من ذلك  
الجزء انفصالا انفكاكيا فثبت أن  
الجسم المتصل اتصالا حقيقيا يجوز  
أن يعرض له الانفصال وعلى هذا  
التقرير بسقط الشك وأعلم أن مدار  
هذا الكلام على أن الأجسام متساوية  
في مفهوم الجسمية وقد بينا في الفصل  
الذي مضى أنه لا طريق إلى إثبات  
ذلك على مذاهب الحكماء ولا شك  
أنه بعد أن يقال ليس في الوجود  
كله جزآن متساويان في الماهية  
لكن مجرد الاستبعاد لا يسكن في  
الصنایع العلمية ثم ان وقعت المساعدة  
على وجوب اشتراك الأجسام  
في الجسمية ولكن لا يلزم من ذلك  
أن يصح على كل جسم ما يصح على  
سائر الأجسام كما لا يلزم من كون  
لونية السواد مثل لونية البياض  
جواز أن ينضم فصل السواد إلى

والآخر لذاته وبصير الأشياء متقدمة ومتأخرة لسببه على ما سيأتي بيانه  
فلذلك احتاجت الصورة في اختلاف أحوالها إلى المواد ولم تنجح هي  
إلى غيرها \* تنبيه \* (هذا الحامل أماله الوضع من قبل اقتران الصورة  
الجسمية) أقول يريد بيان كون الهيولى ذات وضع أمر لا يقتضيه ذاتها  
بل إنما تستفيد من الصورة الجسمية وهذه مسألة ينبغي حلها البرهان  
على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة الجسمية وذلك لأن البرهان  
عليه أنه لو انفكت عن الصورة الجسمية لكانت أمانات وضع أو غير ذات  
وضع والقسمة باطلان أما الأول فلا بد من أني للحكم المذكور وأما الثاني  
فلما ذكره فيما يتعلق بهذا الفصل والوضع يطلق على معنى منها كون الشيء  
بحسب يمكن الأسارة الحسية إليه ومنها حال الشيء بحسب نسبة بعض الأجزاء  
إلى البعض ومنها ما هو المقوله المسهورة والمراد ههنا هو الأول  
والمعنى أن الصورة الجسمية هي الله في كون الهيولى ذات وضع ويتبين منه  
أنها هي التي تفيد شخص الهيولى وتعينها على ما سيأتي بعد قوله  
(وأو كان له في حد ذاته وضع وهو منقسم كذا في حدوده ذات حجم أي لو كان  
الحاصل وضع وهو قائم بدته خال عن الصورة فلا يخلو أما أن يكون منقسما  
على الإطلاق وفي جميع الجهات أولم يكن فإن كان منقسما في جميع الجهات كان  
بأنفراد ذاته عن الصورة جسما ذا حجم وقد كان حاملا للحجم هذا خلف  
قوله (أو غير منقسم كما في حد نفسه مقطع متناهي إشارة) وهذا هو القسم  
الذي لا يكون الحامل فيه منقسما على الإطلاق فغير منقسم عطف على قوله  
وهو منقسم ويريد به أن الحامل أن كان بأنفراده ذا وضع وكان غيره منقسم  
كان بأنفراده مقطع متناهي إشارة وذلك لأن الإشارة امتداد يتبدى  
من المشير وينتهي إلى المشار إليه وينقطع انتهائه بما لا ينقسم في جهة ذلك  
الامتداد لأنه لو انقسم في تلك الجهة لكان وراء المقطع شيء من المشار إليه  
فأذن لا يكون المقطع مقطعا فكل مقطع إشارة هو ذو وضع غير منقسم  
وكل ذي وضع غير منقسم فهو عند فرض أسارة يمتد إليه ولا يتجاوز  
يكون مقطعا لها وهذا هو المراد من قوله (أو غير منقسم كان في حد ذاته مقطع  
متناهي إشارة قوله) (نقطة) لم ينقسم البتة أو حطا أو سطحا أن ينقسم  
في غير جهة الإشارة) أي ذلك المقطع لا يخلو وأما أن لا ينقسم في جهة أخرى  
أو ينقسم والآخر لا يخلو وأما أن ينقسم في جهة واحدة أو ينقسم في جهتين

لونية البياض والجواب عنه ما مر والتقص التوجه هو الوجود على ما قررناه ثم ان وقعت \* وكان \*  
المساعدة على أن تلك الأجزاء صح على كل واحد منها ما يصح على الباقي لأجل ماهيتها المشتركة بينها ولكن  
يتم أن تكون خاضعة لكل واحد منهما ما كون مائة من ذلك لأن كل واحد منها وإن سارل الآخر في الماهية



انهم يخالفه في تخصيته وبلك التخصية زائدة على نفس الماهية فتأمل ان تكون تلك التخصية مانعة عن  
 ذلك وكيف لا نقول ذلك ومن مذهبهم ان الجسم الواحد اذا انفصل فقد زالت الجسمية التي كانت موجودة  
 وحدثت جسمية ان اخر ان ثم اذا \* ٣٧ \*

اخرى واذا كان كذلك فقد استحال  
 على نصي الجسم ما يصح على  
 الجسمين لان جسمية كل واحد  
 من نصفي الجسم يستحيل ان يبق  
 بعد الانفصال وجسمية كل واحد  
 من الجسمين المنفصلين يستحيل  
 ان يبق بعد الاتصال فاذا ما صح  
 على نصفي الجزء الواحد وهو الاتصال  
 تمتع على الجسمين وما صح على  
 الجسمين وهو الاتصال تمتع على  
 نصفي الجزء الواحد وهذا الامتناع  
 ما جاء من الماهية المشتركة وانما جاء  
 من شخصية كل واحد من تلك  
 الجسميات فعلمنا ان ما قالوه غير صحيح  
 لاني نفس الامر ولا على مذهبهم  
 ويمكن ان يجاب عن اصل السؤال  
 بجوابين آخرين الاول ان قال هب  
 ان ماهية كل جزء من تلك الماهية سائر  
 الاجزاء الا ان كل جزء من تلك  
 الاجزاء التي هي قابلة للتقسمة الانفكاكية  
 اذا كانت قابلة للتقسمة الوهمية فتلك  
 الاجزاء المعترضة فيها اما ان تكون  
 مختلفة في الماهية او لا تكون فان  
 كانت مختلفة في الماهية لم يكن الجزء  
 المؤلف منها بسيطا بل مركبا وكل  
 مركب ففيه بسيط واذا اخذنا جزءا  
 بسيطا فهو لا مسألة يكون قابلا  
 للتقسمة الوهمية فيكون احد نصفي  
 ذلك البسيط ملاقبا باحد جانبيه  
 لانصف ان في منه فهو لما كان بسيطا

وكان الحامل على تقدير الاول نقطة وعلى تقدير الثاني خطا وعلى  
 تقدير الثالث سطحا وانما لا يحتمل تسمي آخر لان الابهاد الجسمية ثلثة واذا  
 فرض احدها مثلا لا تلتزم في الاثنان فالحاصل ان الهبولي او كانت ذات  
 وضع بانفرادها لكانت اما حصة او نقصة او خطا او سطحا او كاهيا بطل فكونها ذات  
 وضع بانفرادها باطل وبطلان كونها احدها هذه الاشياء ثلث من تصور ما هياتها  
 فان الجسم والخط والسطح لكونها متصلة الذوات قابلة للانفصال يكون محتاجة  
 الى حامل ذهني فغير الحامل والتمسك لا يمكن ان يكون الاحالة في غيرها  
 والا لكانت جزءا لا يتجزى والحامل لا يكون حالا ذهني ليست بنقطة  
 ولوضوح هذه المعاني ان يتعرض الشيخ لبيانها ووسم الفصل بالتمهيد لانه  
 لم يخرج منه الا الى قسمة \* تمهيد \* (ولو فرضنا هبولي بلا صورة وكانت  
 بلا وضع ثم لحقتها صورة فصارت ذات وضع مخرص) يريد بيان امتناع  
 حارل الصورة في الهبولي مجردة عنها وبه يثبت ان قسمه ان في من البرهان  
 المذكور في الفصل المتقدم وتقرره انا لو فرضنا هبولي بلا صورة جسمية  
 وكانت بلا وضع بالضرورة لا مر ثم فرضنا ان الصورة لحقتها وصارت  
 حيث ذات وضع بالضرورة لا امتناع وجود جسم غير ذي وضع لكان لا يتخو  
 اما ان لا يتحصل الهبولي في موضع من المواضع او يتحصل وان تحصلت  
 فلا يتخو اما ان يتحصل في جميع المواضع او في بعضها دون بعض والاول  
 والثاني من هذه الادسام محال لان يديه العقل والثالث ايضا محال لان ذلك  
 الموضع اما ان لا يكون اولى به من غيره او يكون اولى فان لم يكن اولى كانت  
 متساوية النسب الى جميع المواضع فكان حصولها في ذلك المواضع دون غيره  
 ترجحا لاحد الامور المتساوية من غير مرجح وهو محال بالبدية وان كان  
 اولى بها فلا ووبة اما ان كانت حاصلة قلى ان لحقتها الصورة او حصلت  
 بذلك وهذان قسمان ومما ايضا محال ان مع ان لكل منهما نظيرا في الوجود  
 والشيخ اورد ههما واورد نظيريهما وبين الفرق بينهما وبين الطيرين  
 واعرض عن ذكر الادسام المحالة بالبدية للايجاز قوله (فليس يمكن  
 ان يقال ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك كما يمكن ان يقال لو كانت صورة  
 توجب لها وضعها هناك او كان قد عرض لها وضع هذا ثم لحقتها الصورة  
 الاخرى وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض)  
 هذا بيان امتناع القسم الاول والفرق بينه وبين نظيره اما بيان الامتناع

كان كل واحد من جانبي احد نصفيه مساويا في تمام الماهية بجانبه الاخر فاذا صح على ذلك التصف ان يلاق  
 النصف الثاني باحد جانبيه وجب عليه ان يصح كونه ملاقباله لجانبه الثاني ومتى صح ذلك صح وقوع التفتك  
 من نصفي ذلك الجزء واقتال ان يقول فهذا يقتضي صحة ان يماس ذلك الامر بمقره بمسب فلاك طارد والعكس



وهذه تفتش الخرق واتم لاتقارن به وايضا فالاشتراك في الماهية يقتضي صحة هذا الامر ولكن يجوز كبحصول  
ما يمنع هذا الامر وهو لاتصال الخاص كايضا الثاني وهو ان كل واحد من تلك الاجزاء اذا كان بسيطاً وبسيط  
شكله الكثرة فلذلك لا بد من كرات مصعومة بعضها الى بعض ﴿ ٢٨ ﴾ فحصل مما ينهها فرج

خالية وهو محل واقف ان يتازع  
في ان شكل البسيط الكثرة في استحالة  
الخلاص على ما ياتي ونرجع الى شرح  
المقن اما قوله في تقرير السؤل ليس  
الاتحاد الجسماني الواحد يقابل  
الانفصال وانه انما يفصل الجسم المركب  
من اجسام بسيطة لا احتمال فيها  
للاتقسام الا الذي يقع بحسب افروض  
والاوهوم وما يشبهه فالحال لم يرد منه  
ان الجسم الذي يعرض له لاتفصال  
هو الجسم المتألف من اجزاء التي كل  
واحدة منها لا يكون قابلاً للقسمة  
الاتكافية وان كان قابلاً للقسمة  
الوهمية وما يشبهها من الانقسام  
مثل لاتقسام الحصى بسبب اختلاف  
المجاهات والمماساة او غيرهم والذي  
يقول لاتفصال ليس بم متصل والذي  
هو متصل لا يقبل الانفصال فبطل قول  
المتصل قد يعرض له الانفصال  
واما قوله في الجواب فاعلم ان القسمة  
الوهمية والفرضية او الواقعية  
باختلاف عرضين قارين كالسود  
والبياض في اللقمة او ضافين  
كاختلاف محاذتين او وازاتين  
او متين يحدث اثنيتية ما يكون  
طباع كل واحد من الاثنين طباع  
الاخر وطباع الجملة وطباع الخارج  
الوفق في توضع فاعلم ان مبناء على  
ان كل واحد من تلك الاجزاء وار  
لم يكن قابلاً للقسمة الاتكافية لانه

فان هذا لا يمكن ههنا لان الهوى قبل الصورة كانت غير متعلقة  
بالموضع الذي حصلت فيه مع الصورة فلا يمكن ان يقال ان ذلك اى حصوله  
في ذلك الموضع انه كان لان الصورة انما خلتها هناك وذلك لان الهوى  
لا يمكن ذلك ولا في توسع خرم اشار بقوله كما يمكن ان يقال ان نظيره في الوجود  
وهو ان يكون الهوى في صورة توجبها وضما هناك كجزء من الهوى  
مثلا في موضعه الطبيعي فان صورته الهوائية توجب لمادته وضما هناك لانه كان  
قد عرض لها وضع هناك كجزء من الهوى ايضا اخرج بالتفسير عن موضعه  
ان الموضع الطبيعي للماء فعرض لها وضع هناك ثم من صورته الجزئين  
سبب وخفت صورة الماء بمادتهما هناك فحصلت الهوى مع الصورة  
الا حقة بها في موضع خاص ليكون ذلك الموضع اولي بها والاووية  
كانت حاسلة قبل هذا المعنى بحسب الصورة السابقة والاحوال  
المعارضة لها انما اشار بقوله وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانما مجردة بحسب  
هذا الفرض الى ان في المذكور قوله (وليس يمكن ايضا ان يقال  
ان الصورة صحت له وصلا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التي تكون  
لاجزاء كل واحد مثلا كاجزاء الارض كما يمكن ان يقال في الوجه الذي  
ذكرنا من تخصص وضع جزئي لسبب حقوق الصورة وهناك وضع جزئي  
لحقوق تخصص اقرب لموضع الطبيعة من ذلك لموضع كالحزب من الهوى  
يصير ماء فيكون وضعه الطبيعي مخصوصا بحسب موضعه الاول وهو  
اقرب مكان طبيعي للياه كما كان موضعا لهذا لصار ماء وهو هوا  
وانه لا يمكن هذا ايضا لانه جوهرا مجردة ) وهذا بيان امتناع القسم  
الثاني وهو ان يحصل لاووية بمسند ان يلحق الصورة بالهوى وبان  
افرق بينه وبين نظيره في لوجود اما بان الامتناع فهو بيان تساوي  
الشيئين الى جمع الموضع التي تحتضنها الصورة التي تلحقها فهي اذن  
يكون من مساوية اليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة وحينئذ يستحيل  
حصولها في بعضها وهو لا بد من قواه وليس يمكن ايضا ان يقال  
ان الصورة عينت لها وضع مخصوصا من الاوضاع الجزئية التي تكون  
لاجزاء كل واحد مثلا كاجزاء الارض وانما قيد هذا القسم بهذا العيد  
مثلا بان الصورة النوعية التي تفرق الصورة الجسمانية على ما ذكره  
انما تقتضي تعيين لموضع لكون كل صورة نوعية متضمنة لخصيص

يكون قابلاً للقسمة بالوجهين الاخرين اعني القسمة الوهمية والقسمة باختلاف  
الاضواء سواء كان له ضل المتخالف غير ضافين كما في اللقمة واضفين مثل ان يكون احدهما جانياً على ما لا  
لشي لا يحذفه جانياً الاخر او يكون احدهما جانياً على ما لا يحذفه جانياً الاخر او يكون احدهما جانياً على ما لا يحذفه جانياً الاخر



جانبه الآخر واذا ثبت ذلك فالتقسمة الوهمية والواقعة باختلاف عرضين يوحسان انقسامها في ذات كل واحد من تلك  
الاجزاء بحيث يكون مائة كل واحد من قسمي الجزء مساوية لماهية القسم الآخر من ذلك الجزء وكل ذلك الجزء  
ولما به جزء من نوعه ﴿ ٢٩ ﴾ وما قوله وما يصح بين كل اثنين منها يصح بين اثنين آخرين

فشاء ان هذه الاشياء لم تكن متحدة  
في ماهية ولا في الاشياء المتفقة في الماهية  
يجب ان يصح على كل واحد منها  
ما يصح على الآخر وما قوله فيصح  
بين المتباينين من الاتصال لرفع  
الاشبهة المتفككة ما يصح بين  
اصلين ويصح بين المتصلين  
مراد تفكك الرفع للاتحاد الاتصال  
ما يصح بين المتباينين فالمراد ان  
ما يصح على نصف الجزء الواحد  
ان يصل اتصاله في العدد  
ان يصح على الجزئين المتباينين  
وصلا على هذا الوجه ولم يصح  
على الجزئين ان يفصلا اتصالا  
تفككا وجب ان يصح ذلك صا  
على نصف الجزء واحد وما قوله لا هم  
الامن عائق خارج عن طبيعة الاستعداد  
لازم او زائل فالمراد ان معناه جواب  
لذلك يذكر ههنا وهو ان انفكك  
مساو للمعنى في الجسمية ثم ان  
الاجزاء المتصلة في المنصر يصح  
عليها الاتفكك ولم يصح ذلك في  
الامكان والاجزاء المتصلة في الفلك  
متصلة به ان انفكك يصل بالمنصر  
فاجاز ذلك لم لا يجوز ان يصح  
ان انفكك على الجزئين ولم يصح  
ذلك على نصف الجزء الواحد وان يصح  
الاتصال على نصف الجزء الواحد  
وان لم يصح ذلك على الجزئين  
فحل هذا الشك ان يقال ان انفكك

دون غيره وذلك لان المعبر الطبيعي اجزاء كثيرة وحصول الهبول  
مع الصورة في احدها دون غيره يقتضي اولوية فلاجل هذا حصر  
الفرض بالفيد المذكور ثم شار بقوله كما يمكن ان يقال في الوجه الذي  
ذكرناه الى نظيره في الوجود وذلك الوجه هو المثال الاول الذي كان  
الموضع السابق واجب لا عارض بحسب الصورة السابقة اعني في الجزء  
من الهبول الذي كان في موضعه الطبيعي ثم صار ماء فقصد الموضع  
الطبيعي للماء لوجود الصورة المائية فيه وانما لم يقصد اى جزء آخر  
منه بل قصد الجزء الذي هو اقرب اجزاء لموضع المائي الى الموضع  
الاول فتخصص ذلك لموضع جزئي به بسبب الموضع السابق وهو  
معنى قوله بسبب حقوق الصورة وهناك وضع جزئي اى بسبب حقوق  
الصورة حال وجود وضع جزئي هناك فهنا سبيان احدهما لصورة  
المائية وهو سبب قصد المائي مطلقا والثاني اوضح السابق  
وهو سبب لتخصص الموضع الجزئي منه بالقصد ثم اشار بقوله وان لا يمكن  
هذا ايضا لانا جعلناها مجردة الى الفرق بينهما وما بطل القسم من ظهور  
امتناع الفرض الاول وهو حلول الصورة الجمعية في الهبول المجردة  
وتبين من ذلك ان حلول الصورة في الهبول لا يجوز الا على سبيل التبدل  
بان يكون حلول اللاحقة عقب زوال سابقة واعلم ان قاعدة اراد لتطيرين  
سبب اراد المراضة بهما وذلك لان الحكم بامتناع حلول الصورة  
في الهبول المجردة لاقتضاها الحصول في موضع مع عدم اولوية احد  
المواضع يمكن ان يراض بالمرن الذي هو حلول صورة جديدة في الهبول  
ولكان يقتضي لا محالة الحصول في موضع فالوجه في تخصصه باحد  
المواضع هو الوجه في تخصص الهبول المجردة به ثم ان جيب بان المخصص  
وهو لموضع السابق حاصل ثم وغير حاصل ههنا عورض بان الصورة  
الكائنة بالجدية يقتضي الحصول في احد اجزاء مكانها لطبيعي لانيته  
مع نسبتها الى الجميع واحدة فالوجه في تخصصها باحد ما هو واحد  
في تخصص الهبول المجردة باحد الاحياز الممكنة فيجيب بان الموضع السابق  
ايضا يفيد تخصص اقرب الاجزاء منه بذلك وههنا ليس كذلك اذ ليس له  
وضع سابق فلا يخص وقد يناوح من كلامه الفاضل الشارح ان اول  
الاشكالين هو ان الجسم منصر لا يتصل اتصالا باحدى العوارض انوية

ان قلت الى كونه حسما يصح عليه الاتصال بالمنصر وانفصال اجزائه وذلك منع لان خارج عن نفس  
جسمه ان انفكك ذلك المنع هو ان هول الفلك غير قاطعة بهذا لاتصال والاتصال فاما الاجزاء اى كلامه فيها  
ولما منع عليها لان انفكك بسبب موادها يمكن ذلك استقرا باثبات الهبول ولقاتل ان يقول هب انه يترجم



ان يقال ان هوى كل جزء مخالفة بالاهية لهوى الجزء الاخر \* ٤٠ \* لكر الاستبعاد لا يكفي في تحقيق

المقدمات العملية وأما قوله ولعل هذا  
العايق إذا كان لازما طبيعيا كان  
لا انسانية بالفعل ولا فصل بين اشخاص  
الك الطبيعة بل يكون نوعه  
في شخصه فاعلم ان هذه الماهية إذا  
لزمها ما ينتمي عنها من الافصال  
والا فمساو وجب ان يكون نوعه  
في شخصه اي يتبع ان يدخل في الوجود  
من تلك الماهية الافرد واحد لانه  
لو وجد منه فردان لكانا متساويين  
في تمام الماهية وجميع لوازمها فكان  
يستعمل ان لزم فردا من افرادها  
ما يكون ما ينتمي عن بعض ما صح  
على الفرض الاخر لاستحالة ان يكون  
المثال في نفسه الماهية يتخذ  
الادوار وان كان كذلك فكما صح  
تلك واحدة عن الآخر وجب ان  
يصح على نصف واحد ان يتك  
عن الآخر فاذا اجمع على كل واحد  
منهم الاتصاف ان في نفسه والاتصال  
بغيره وقد فرضناه انه ليس كذلك  
دبت ان ما يتم اليه الاتصال  
في نفسه والاتصال بغيره وجب ان  
يكون نوعه في شخصه ولقابل ان  
يقول لانتم ان المتكثلين في تمام الماهية  
يستحيل اختلافهما في الاوازم فان  
عندكم الجسم طبيعة نوعية تحصل  
تختلف بالجسمات عنهما دون  
النفس ان يكون في كل واحد  
منها ما هو في الآخر

فانه لا يوجد الا شخص واحد، المتحملة ان يكون  
الذي النوع الانساني. اذ قد

بمعناها مع دوام اتصافه بها فلم لا يجوز ان يكون الهوى اذا اتصف  
بالجسمية فهي وان كانت غرواجة الحصول في حيز معينه لكنها تحصل  
في احد الاحيار واجاب عنه بكون كل صورة نوعيه مسوقة باخرى  
معدة للهوى في قول اللاحقة والهوى الخالة عن الصورة ليست  
كذلك فطهر الفرق اقول هذا اشكال برأيه ليس في الكتاب منه عيب  
ولا اثر واما تشكيكه بجواز اتصاف الهوى في حال تجردها باوصاف  
معنوية يقتضى احدى ما تخصصها باحد الاوضاع الممكنة بعد حلول  
الصورة فيها فلاس يسي لان الهوى الموصوفة بتلك الاوصاف  
ان تخصصت بوضع هي غير مجردة وان لم يتخصص فباسبابها  
مع الاوصاف الى جميع اوضاع واحدة \* تاني \* ( فاحسن من  
هذا ان الهوى لا تجرد عن الصورة الجسمية ) وفي نسخة الجسمية  
وفي نسخة الجسمية ذكر افاضل الشرح ان الحق على امته اعانك الهوى  
عن الصورة كانت باتمالة لا عكس ما كان في مساراها اولاً كون  
واحد من الصور في صورة بل ان في الفصل المتروك اها قد تراها  
بالصورة اما لا تحصل في كل الاحيار لا تحصل في سبب من سبب في حيز  
معين ولم يرض القسامين لا وبن منها الظهور في ادعاءها لا تقتصر على ابطال  
الثالث بل ذلك امر باحد من المطاوع ولم يصرح بشئ مطلقاً  
لانهم موقوف على التبيين لاعداد القسمين المذكورين اقول ويحتمل ان يكون  
الوجه في ذكر الحدس ان امته اثبت ان الهوى في الصورة لا يبدل  
باذات على امتناع تجرد الهوى عن الصورة بل يدعى ان الهوى  
المجرد غير مقتز بالصورة ابداً وينعكس عكس القبط الى ان الهوى  
المقتز بالصورة غير مجرد اي لا يكون مجردة اصلاً وهوى الاجسام هي  
المقتز بالصورة فهو لا يتجرد عن الصورة الجسمية \* تنبيه \* ( والهوى قد  
لا يتلو الصانع عن صور اخرى ) يثبت ان الصورة النوعية وهي التي  
تتلف بها الاجسام انواعاً وانما انساب الخواص المتعارفة في  
لا يخاف ان يتقارن ولما كانت الهوى لا تقارن هذه الصور معاً يقارن  
واحدة منها بالثانية ولا يجب ان تقارن تلك الواحدة ايضاً دائماً بل ربما  
تتقارن وتتناوب وتناوب الشيوخ ههنا غلطة قد التي تغرد مع الفعل  
منه من ربه اما انما لا يمكن ان يكون المقارنة الهوى لا تقارن

(من)

فأما لا يوجد للأشخاص المحتملة أن يكون هناك النوع لا نريد ولا أكثر تعرض ما يكون نوعه في شخصه أي لا يوجد  
النوع الاستثنائي. لا يوجد في رتبة الأشخاص ذلك النوع، لأن ذلك لا يمكن أن يكون.



كل ماهية ناما ان يكون نفس تصورها مانعة من الشركة اولا تكون والاويل يقتضى ان لا يحصل من تلك  
الماهية الاشخاص واحد والثاني يقتضى ان يكون تخصص الشخص الذي يدخل منها في الوجود زائدا على تلك  
الماهية وذلك لانها كان لازما \* ٤١ \* استحالة ان يحصل في الوجود من تلك الماهية الاشخاص

واحد واستحالة على ذلك الشخص  
ان ينقسم انقساماً انفسكاً كما الى  
حين وان حصل في الوجود من  
تلك الماهية شخصان مع انهما فرضا  
ان المانع من ذلك لان الماهية وهو  
محال وهذا النصل يجري مجرى  
التقرير لا ذكره في آخر الفصل  
المقدم وهذا آخر الفصول المتعلقة  
بأبواب تركيب الجسم من الهوى  
والصورة \* المسئلة الرابعة \*  
في ان الهوى قادر على مختلفه  
وهو حاصل واحد \* تدقيق \*  
( الدرس ) يدرك ان المتدار من  
حيث هو مقدار صورة جسمية  
من حيث هو شيء ضرورة جسمية  
مقارنة لما يقوم معه وتكون صورة  
فيه ويكون ذلك سيولاً ما وشئ هو  
في نفسه لا مقدار له لا صورة جسمية له  
وليس عنده هو الهوى - قول الاولى  
داعر فيها ولا يستبعد ان لا يتخصص  
في بعض الاشياء قبولها لقدر معين  
دون ما هو اكبر واصغر منه ( التفسير  
لما كان المقصود من هذا التمييز ان  
مقومات الجسم واحد الهائم ان اشخ  
ابطل قول من قال ان مقوماته  
الاجزاء التي لا تجزى وبين بد ذلك  
ان مقومات الهوى والصورة  
بعد ذلك اراد ان يتناول احكام  
الصورة والهوى الى انه قبل  
الحوض فيه فرع على اثبات

من لصور النوعية غير واجب وان كان بامتناع انفكاكها عن جميع تلك  
الصور واحبا قوله ( وكيف ولا بد من ان يكون امام صورة توجب  
قبول الانفكاك والالتزام والنشك بسهولة او بعسرا ومع صورة توجب  
امتناع قبول تلك وكل ذلك غير مقتضى الجزية ) اى وكيف يحكم  
بخلو الهوى منها مع امتناع خلوا الجسم عن احد امور تلك احدها  
قول الانفكاك والالتزام والنشك التابع لهما بسهولة وهو اللازم  
للاقسام الرطبة من العناصر وثانيها قبول جميع ذلك بعسر وهو  
اللازم للاقسام اليابسة من العناصر وثالثها الامتناع عن قبول  
ذلك وهو اللازم للملكيات وهذه امور مختلفة غير واحدة لذواتها فهي  
انما يجب بمال يقتضيها ولا يمكن ان يقتضيها الجسمية المشابهة في جميع  
الاجسام لكونها مختلفة ولا الهوى لان الفاعل لا يكون قابلاً لما يفعله  
كالمعين في علم ماعد الطبيعة فهما اذن امور مختلفة ايضا غير الهوى  
والصورة ويجب ان تكون تلك الامور مقارنة لهما لان المقارق يتساوى  
نسبه الى جميع الاجسام ويجب ان يكون متعلقاً بالهوى لاقتضائهما  
ما يتعلق بالامور الانفعالية كسهولة قول الفصل والوصل وعسره  
ويجب ان يكون صوراً لا اعراضاً لان الجسم يتمتع ان يحصل من غير  
ان يكون موصوفاً باحد هذه الامور قوله ( وكذلك لا بد من استحقاق  
مكان خاص او وضع خاص معين وكل ذلك غير مقتضى بجرمية العامة  
الشركة فيها ) الجسم يتمتع ان يخلو عن الاين والوضع ويتمتع ان يكون  
في جميع الامكنة او على جميع الاوضاع فاذن جسميته يقتضى ان يكون  
في مكان او وضع غير معينين ثم ان كل جسم يجب ان يتخصص بمكان  
او وضع معينين تقتضيها طبيعة على ما يجئ في النمط الثاني فاذن  
لا يخلو كل جسم عما يقتضى استحقاق مكان خاص او وضع خاص  
معينين وذلك الصورة غير الجسمية العامة المشتركة كما لم يقتصر  
على المكان وحمل الوضع فسيما له للابصار الحكم جرياً فان اجسم  
الحيط بالكل ليس عنده في مكان وهو لا يخلو عن وضع معين واعلم  
ان الصور تختلف باعتبار اثارها فالمقتضية للكيفيات كسهولة قول  
الانفكاك وعسره يكون مناسبة للكيف والمقتضية للاستحقة في الامكنة  
مناسبة الاين وهكذا في سائر الاعراض وتحقق كونها مغايرة لتلك

الهوى \* مسئلة ثارحة عن \* ٦ \* الترتيب المقصود وهي التي ذكرها في هذا الفصل فلا جرم  
بما به سيب وعلم ان المقصود من هذا الفصل هو ان الحكماء يقولون الجسم العظيم المتدار يجوز ان يزول  
عنه ذلك المتدار العظيم ويحدث فيه مقدار صغير والجسم الصغير المتدار يجوز ان يزول عنه ذلك المتدار الصغير



وحدث في مقدار عظيم والمشهور عند الجمهور من المتكلمين ان الجسم العظيم لا يصير صغيرا الا لاجزاء من اجزائه كانت متقشرة فكان عظيم فاذا اندمجت صار صغيرا واما لانه يتفصل بهن الاجزاء عن الجسم العظيم فيبقى الباقي صغيرا وينضم اليه اجزاء آخر فيصير

في ٢٢

الوجهين فذلك مما يستعدونه والشخ ازال هذا الاستعداد بان قال لما ثبت ان المقدار والصورة الجسمية حائسان في محل فذلك المحل يجب ان لا يكون له في نفسه مقدار وحجم والالزم اجتماع الثلثين ولزم احتياج ذلك المحل الى محل آخر واذا لم يكن لذلك المحل حجم ولا مقدار في نفسه كانت نسبة جميع المقادير اليه نسبة واحدة واذا كان كذلك جاز ان يزول المقدار العظيم عنه ويحل فيه مقدار اصغر وبالعكس واعلم انه لا يجوز التعويل على هذه الحجة في اثبات المطاوع في هذه المسئلة لانه لا يلزم من كون المحل في نفسه غير مقدار ان يكون قابلا لكل المقادير الا ترى ان هوى الفلك ليس لها في نفسها مقدار مع انها لا يقبل الا مقدارا واحدا معينا واذا كان كذلك ثبت انه لا يلزم من كون الهوى غير مقدرة في ذاتها ان تكون قابلة لكل المقادير اللهم الا بحجة غير هذا الكلام بل هذا الكلام يصلح ان يعول عليه في ازالة الاستعداد عن تصور هذا المذهب فاما بيان صحته فلا بد فيه من دليل آخر واهنا قال الشيخ فلا يستبعد ان لا يخص في بعض الاشياء قبولها قدر معين فامر بازالة الاستعداد ولم امر بالقطع واما قال في بعض الاشياء احتراز عن الافلاك فان وادى لا تقبل المقادير المختلفة وقد اجمعت النكروا ذلك بان قالوا من جوز ذلك يلزمه القطع بما كان ان يصير البحر بل مجموع كرة العناصر في مقدار الخردلية بل اقل وبالعكس والالكانت المادة قابلة لبعض المقادير دون البعض ولا شك ان يجوز ذلك بعد

الاعراض ان كون الجسم بحيث يستحق ان هو غير حصوله في ذلك لا ينفي وما يوضح ذلك به ثانيا في بعض الاجسام مع زوال الاعراض فان السبب المقضي لسهولة شكل الماء ولده الى مكانه الطبيعي ووضع الطبيعي باق عند جوده او اضعاده بالفسر او تكعيبه والفاضل الشارح اورد عليه شكوكا كثيرة منها ان اسناد اختلاف الاعراض الى الصور المختلفة يقتضي اسناد الصور ايضا الى غيرها من الامور المختلفة فان اسناد اختلاف الصور في العناصر الى اختلاف استعدادات في مادتها المشتركة بحسب الصور السابقة وفي الملكيات الى اختلاف قوابلها في الماهيات قيل فلم لا يجوز اسناد اختلاف الاعراض اليها من غير توسط الصورة والجواب عنه ماهر من بيان مغايرة الاعراض ومبادئها وامتاع تحصل الجسم خلفا عن تلك المبادئ وسائر الاحوال المذكورة فان سميت تلك المبادئ بعد وضوح ما تقدم بالكيفيات فلا مضايقة في التسمية الا انه ينبغي ان ينسب اليها تحصل الاجسام انواعا وصدور الاعراض المذكورة وليست الاستعدادات والامواد كذلك ومنها ان الفلك لا يحتاج الى هذه الصور فان اعراضه لا تزول وذلك لان هذه الصور لو فرضت للفلك لكانت لازمة ايضا لاحتالة ويكون لزومها اما الجسمية او لا يكون حالها فيها او لا يكون محلا لها او لا يكون حال ولا محلا وابطال الاقسام الا كونه لما يكون محلا ثم قال فليكن المحل سببا للاعراض اللازمة من غير توسط الصور وايضا جميع العناصر لا يحتاج اليها لجزا ان يكون بعض تلك الصور اعداما للبعض كالقضية لصعوبة القبول لمقتضية سهولة فان من الجاز ان يكون صعوبة القبول عدما لسهولة وبالعكس ومبدء عدم يجوز ان يكون عدما والجواب ان امتياز الجسمية المطلقة لهذه الصور في افلاك غير معقول لكونها مشتركة وكذلك الجسمية المختصة بالفلك لان سبب اختصاصها بالفلك هو هذه الصور لا غير فاذن القول يلزم هذه الصور للجسمية غير معقول بل الواجب ان يعكس ويقال الجسمية لازمة لصورة الفلك وحيث سقط القسم المذكورة لانها يلزمها لانها صورة الفلك لا غير واما استنادها الى المحل على ما ذكر فغير معقول لامتناع كون القابل فاعلا واما جعل بعض الصور العنصرية اعداما فغير معقول لان الاعراض المذكورة ليست بعدمية اما الاينية فظاهر واما الباقية فعلى ما تبين

في

بأنقطع واما قال في بعض الاشياء احتراز عن الافلاك فان وادى لا تقبل المقادير

المختلفة وقد اجمعت النكروا ذلك بان قالوا من جوز ذلك يلزمه القطع بما كان ان يصير البحر بل مجموع كرة العناصر في مقدار الخردلية بل اقل وبالعكس والالكانت المادة قابلة لبعض المقادير دون البعض ولا شك ان يجوز ذلك بعد



المسئلة الخامسة في بيان استحالة حلول الصورة عن الهيولى وفيها فصول ثلثة \* اشارة \* ( يجب ان يكون محتملا عندك انه لا يتصور في ملاء او خلاء ان جاز وجوده الى غير النهاية والا فليس الجائر ان يفرض امتداد ان غير متناهيين في مده احد الارال ٢٣ \* العدد بينهما يتزايد الى غير النهاية ومن الجائر ان يفرض بينهما البعاد تتزايد بقدر واحد

في موضعها والامور الوجودية لا تدور عن الاعداد ومنها المراضة اولا بان هذه الصور محتاجة الى الجسمية فالجسمية ان كانت مطلوبة لها لزوم الدور والالم يكن الصور مقومة للجسمية فان لم يكن صور او ثانيا بان القول يكون تلك الصور مصداقاً لاعتراض مختلفة غير متزوجة بعضها من اب الكبير وبهضهما من باب الاين وكذلك من سائر الابواب من غير ان يصدر البعض بواسطة البعض بنافض القول بان الكثير لا يصدر عن الواحد واخراب عن الاول ان الصور ليس من شرطها ان تقوم الجسمية بل من شرطها ان تقوم الهيولى وهذه الصور تقوم بها من غير دور على ما سيأتي بيانه وعن الثاني ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد بانضمام اهور وشروط مختلفة اليه فهذه الصور يقتضي الكثير في الغير بحسب ذاتها وانما من الغير بحسب الماسة وحفظ الابن بشرط الالم في مكانها والعود اليه بشرط الخروج منه وهكذا في البواقي فهنا حل تلك الشكوك على قواعد الشيخ من غير الاحتياج لذي اوجه هذا الفاضل \* اشارة \* ( واعلم انه ليس يكفي ايضا وجود الحمل حتى يتعين صورة حرمانية والا لوجب التشابه المذكور لي يحتاج فيما خلاف احواله الى مميزات واحوال متفقة من خارج يتحدد بها ما يجب من القدر والشكل ) قد اشار الشيخ فيما مر الى ان الصورة الجسمية محتاجة في وجودها وتشخصها الى الهيولى لكونها غير منفكة في الوجود عن انساها وانشكل ومحتاجة فيهما اليها فاراد ان يبين في هذا الفصل انها مع احتياجها الى الهيولى يحتاج الى اشياء اخر غير الهيولى لولاها لكات الاقدار والاشكال متشابهة اذ كانت الهيولى فيما عدا العلويات مشتركة وذكر الفاضل الشارح ان هذا الكلام يصح جوابا عن سؤال بذكر على دليلين مما مر اولهما انه لما استدلل على ان الصورة لا تنفك عن الهيولى بان قال لزوم المقدار والشكل اما للصورة او للمناعي او للحامل والتزم به الحامل فكان ان يقول العنصرينات غير مختلفة في المواد فيجب ان تائها في المقدار والشكل وتائها ما انه لما استدلل على اثبات الصور التوحيدية باختلاف الكيفيات فكان لقائل ان يقول لو كان الاختصاص بكل كيفية لاجل صورة لكان الاختصاص بكل صورة لاجل صورة اخرى ثم كان الجواب عنهما

يفرض بينهما البعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات ومن الجائر ان يفرض فيها عدد الايسر اني غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير نهاية لان كل زيادة توجد فيها مع المزيد عليها قد توجد في راحة واية زيادات امكن فيمكن ان يكون هالة بعد يشتمل على جميع ذلك المكن والا فيكون امكان وتوقع الابداد الى ما ليس المراد عليه امكن فيكون انما يمكن وجود المشكل على حدود من جلة غير الحدود الذي في التوبة فيصير ابعاد بين المتدادين حدودا في التزايد عند حد لا يتجاوزه في العظم وهناك ينقطع لامحالة الامتداد ان ولا ينفذ ان بعدد والا امكنت الزيادة على اكثر ما يمكن وهو ذلك الحدود من جلة غير المحدود وذلك محال فتبين انه يكون هناك امكان ان يوجد بعد ما بين الامتدادين الاواين في تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية فيكون ما لا ينشأ من محصورا بين ما بين هذا محال وقد يستبان استحالة ذلك ايضا من وجود اخرى يستعان فيها بالحركة اولا بانها ولو كن فيما ذكرناه كفاية \* التفسير \* لقائل ان يقول الشيخ تكلم في القصور التي قبل هذا الفصل في اثبات

الهيولى في تكلم ايضا بهذا الفصل في احكام الصورة والهيولى فكيف ادرج هذه المسئلة الغريبة عن احكام الهيولى فيما لا يتصور ان الجسم مركب من الهيولى والصورة اذ ان يبين بذلك ان الصورة لا تنفك عن الهيولى بل هي انما هي الهيولى لا تنفك عن الصورة وكان البرهان الذي يقصده على ان الصورة لا تنفك عن الهيولى



هو أن كل جسم متناهٍ وكل متناهٍ مشكل بالحسبية فالجسمية اذا لا تنفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة  
فاذا يلزم ان لا تنفك الجسمية عن المادة وهذه حجة عول عليها افلاطون في ان الابعاد لا تفارق المادة فان الشيخ  
حكى عنه في الفصل الثاني من سابعة الهيات الشفاء ❀ ٤٤ ❀ هكذا انه ليس يجوز ان يكون

بعد قائم الا في مادة لانه اما ان يكون  
متناهيًا او غير متناهٍ والثاني باطل  
لان وجود بعد غير متناهٍ محال فاذا  
كان متناهيًا فانه محصور في حد  
محدود وشكله معذور ليس الا لانفعال  
عرض له من خارج لا نفس طبيعته  
ولن ينفل الصورة الا لمادتها  
تكون مفارقة رغبر مفارقة هذا  
مسلّم واذا عرفت ذلك فاشيخ  
لمسا اراد ان يقول على هذه الحجة  
في بيان امتناع رجوع المقادير  
والصور المتباينة من المواد لا جرم  
احتاج الى تقديم البرهان على  
تساوي الابعاد واعلم ان الحجة  
المذكورة هي على تساوي  
الابعاد مبنية على مساوات تبد  
من تدميرها اولًا ثم بناء الحجة  
عليها ثانيًا فاولها ان الابعاد  
الغير المتناهية لو لم تكن ممتدة لصح  
ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان  
غير متناهيين لا يزال البعد بينهما  
يتزايد مثل ساقين ملتصقتين  
الى غير النهاية وثانيها انه يجوز  
ان يوجد من ذلك الامتدادين  
ابعاد تزايد بقدر واحد من الزيادات  
مثل ان يكون الامتدادان ذراعًا واحدًا  
ان يكون ذراعًا على الارل بنصف  
ذراع والثالث يكون زائدًا على الثاني  
بنصف ذراع وهذا على هذا  
الترتيب بغير نهاية وانما احتجنا

واحدًا آخره الى ههنا والجواب ان اسباب الاختلافات والاختصاصات  
هي الامور السابقة للمادة للامور اللاحقة فقوله لا يكفي ابصار وجود  
الحامل حتى يتعين صورة جرمانية اى حتى يتشخص فانه ذكر ان الصورة  
تحتاج الى الحامل في الوجود دون الماهية والتشابه المذكور هو تشابه  
المقدار والشكل لا تشابه الجزء والكل فان الجزء والكل لا يجب ان يتحد مع  
وجود المادة القابلة للانقسام قوله بل يحتاج فيما يختلف احواله اى  
اجزاء العناصر المختلفة الاقارار والاشكال الى معينات اى الى مشخصات  
وذلك لانها لا تحتاج الى حال للماهية والحقيقة بل تحتاج الى علل تفيد  
تغايرها وانفصالها عن العناصر الكلية قوله واحوال متعقبة من خارج  
وكان ينبغي ان يقول واحوال مختلفة من خارج لان سبب المتناقضات  
ينبغي ان يكون مختلفًا لا متفقًا لكنه اراد بها الاحوال المتعاقبة وهي  
التي يكون وجودها غير دائم ولا اكثرى فان الاشخاص من حيث لا تتبدل  
تحتاج الى علل يسد وجودها لتصير بالضيافتها الى سائر العلل عللا  
لا تتأثر وريد بالمعينات والاحوال المتعقبة من خارج العلل الفاعلية وهي  
القوى السماوية والاحوال الارضية التي هي الصور السابقة والتغيرات  
الطبيعية والقواسم الخارجية فان جميع ذلك علل فاعلية لتشخص الصورة  
واما الحامل فهو علة قابلية قوله ( وهذا سر تطمع منه على اسرار  
اخرى ) قال الفاضل اشترح كون كل سابق علة لاحقة لا حق سر عظيم تطمع  
منه على اسرار هي اقتضاء ذلك ان لا يكون للحوادث بداية زمانية  
واته لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية لتكون تلك الحركة  
سببًا لحصول الاستعدادات المختلفة في المادة وهذا السر بعينه هو  
الجواب عن السؤال المذكور اقول ومن تلك الاسرار النبوية بوجود  
مبدء قديم بعض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات ووجود  
جسم يتحرك الحركة المنصلة على الدوام وبالجملة الاسباب التي تنظم  
بانتظامها امور العالم على ما هو عليه في نفس الامر \* وهم وتنبه \*  
( واعلم ان الهيولى مفعلة في ان تقوم بالعمل الى مقارنة الصورة فاما  
ان يكون الصورة هي العلة المطلقة الاولى لقوام الهيولى بها مطلقا  
وتكون الصورة آلة او واسطة لمقيم الحرفيم الهيولى به مطلقا وتكون شريك  
لمقيم آخر باجتماعها جميعا تقوم الهيولى او يكون لا الهيولى تجرد

في هذه الحجة ان فرس ان يكون ذلك الزيادة اسرها على قدر واحد لا تزايدان نقول ❀ عن ❀  
ان الامتدادين لو كانا غير متناهيين لكنت الابعاد المفترضة بينهما غير متناهية فكانت الزيادات الحاصلة على البعد  
الاول غير متناهية ثم سمي ان تلك الزيادات ليس لها وان تكون موجودة في بعد واحد من الابعاد المفترضة



بين ذينك الامتدادين والبعد الذي يوجد فيه ابعاد متساوية غير متناهية لا بد وان يكون غير متناه  
فذلك البعد مع كونه محصورا بين حاصرين يكون غير متناه وذلك محال ثم ان هذا الخاف لا يلزم  
الاتحاد متناهية الزيادة متساوية \* 25 \* فاما لمية ركونها متساوية لم يلزم من اجتماع لزيادات

الغير متناهية في الخط الواحد ان يصير  
ذلك الخط غير متناه الا ترى ان اذا  
نصفنا خطا بنصفين وحدهما احد  
النصفين اصلا ونصفه الا النصف الثاني  
بنصفين آخرين وضما احد نصفي  
الثاني الى النصف الاول فها هنا  
قد ازداد الاصل ثم اذا نصفنا الباقي  
مرة اخرى ونضم نصفه الى الاصل  
صار الاصل اريد ما كان ثم من  
العلوم ان كل مقدار قابل  
الاتساوت مع متناهية اعداد  
زيادات التي يمكن ضمها الى الاصل  
فمنه من ان كل مقدار لا يشتهي الى  
مثل مقدار الخط الذي قد لا  
بنصفين فضلا عن ان يصير غير  
متناه فثبت وهذا ان الزيادة اذا  
كانت اكثر من المزد عليه ولا يلزم  
من كون لزيادات غير متناهية كور  
المزيد عليه غير متناه فثبت  
هنا ان الزيادة اذا كانت اقل من  
المزيد عليه لم يلزم من كون لزيادات  
غير متناهية كون المزيد عليه غير  
متناه لكن الزيادات اذا كانت اكثر  
من المزيد عليه فانه يلزم من كونه  
الزيادات غير متناهية كون المزيد  
عليه غير متناه واذا كان كذلك  
سقط اعتبار كون تلك الزيادات  
متساوية فمعون المثل موجود  
في الزائد فاعتبار المثل لا يتنافى حصول  
الزائد فظهر ان كلام الشيخ لا يتنافى

من الصورة ولا الصورة تنجز عن الهوى وليس احد هوى بل يكون  
مقاما به الاخر من الاخر بعكسه ويكون سب ما خرج خارج عنهما  
يقم كل واحد منهما مع الاخر او بالآخر ( يريد كيفية تعلق  
الهوى بالصورة فذكر اولا الاقسام المحتملة لثبوت ما هو الحق منها قال  
الفاضل الشارح تلك الاقسام ان يقال لما تب تلازمها فاما ان تكون  
الهوى محتاجة الى الصورة من غير عكس او الصورة محتاجة الى الهوى  
من غير عكس او يكون كل واحدة منهما محتاجة الى الاخرى او لا يكون  
ولا واحدة منهما محتاجة الى الاخرى فهذه اربعة اقسام والاول منها  
على ثلاثة اقسام فان الصورة تكون للهوى اما علة مضافة وجزأ منها  
او لا علة ولا جزء علة لا يكون كلة وواسطة للعلة فتخرج من هذان الاقسام  
سنة والحق من جعلها عند الشيخ واحد وهو الصورة جزء العلة  
للهوى وانزل التلازم عند التحقيق لا يقتضيه العلة اربعة يكون  
اما بينهما وبين معلولها او بين معلولينها لا كيف اتفق بل من حيث تقتضي  
تلك العلة تعلقا ما اكل واحد منهما بالآخر على ما سباني بانه وكل شيئين  
ليس احدهما علة موجبة للآخر ولا معلولا ولا ارتباط بينهما بالاتساق  
الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالآخر ويمكن فرض وجود احدهما  
منفردا عن الآخر اكن الجمهور لا يتطعنون ادلك ويطنون ان التلازم  
بين الشئيين ليس احدهما علة للآخر بما يكون من غير ان يقتضي الارتباط  
بينهما ثالث ويمثلون في ذلك بالمضافين وذلك طر باطل فالشيخ  
لم يتعرض لذلك اولا بل قسم وجه التلازم الى قسمين احدهما ان يكون  
لكون احدهما علة للآخر والثاني ان لا يكون كذلك والاول كان محتملا  
للوحيين الذين ذكرهما الفاضل الشارح لكن العلة العلية لم يمكن علة  
موجبة فهي لا تكون مقتضية لللازم من جهة القول ولما استحال ان يكون  
اقابل فاعلا احتمال ان تكون الهوى مقتضية للتلازم الذي بينهما  
وبين الصورة بوجه من الوجوه فلذلك لم يتعرض الشيخ لاسناد التلازم  
الى علة الهوى بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة وعليتها وقسم  
هذا القسم الى الاقسام الثلاثة التي ذكرها الفاضل الشارح وبقى القسم  
الثاني وهو ان لا يكون احد المتلازمين علة للآخر فيه على ان ما يطنه  
الجمهور في هذا القسم باطل ونبه على ان اخفى في هذا القسم هو ان يكون

هذا الاعمال وثانها انه يجوز ان يفرض بين ذينك الامتدادين هذه الابعاد امترايدة بقدر واحد من  
الزيادة الى غير النهاية فيكون هناك إمكان زيادات على اول تفاوت بفرص بغير نهائية ورابعها ان كل زيادة  
توجد منها في الزيادة قد يوجد في احد واحد مثلا زيادة الشئ على الثاني فزيادة الشئ على الاول







هو آخر الأعداد لكن لا يلزم من اشتغالها على ما في تلك الأبعاد غير المتناهية من الزيادات ان يكون هو غير متناهية  
 من كون محصورا بين حاصرين محال وان في هذا الالاف غير متناهية ان يكون ان تعرض بعد اخر تلك الأعداد  
 في ذلك ان يكون اثبات ٤٧ في مستقر على جميع تلك الزيادات الغير المتناهية وهو

انما يرى كالمسألة السابقة وقول  
 لا شئ لما افترضنا لا عاد غير  
 متناهية ان يكون ان يترالى بعد  
 واحد يكون مستمرا على كل تلك  
 الزيادات انما هو المتناهية وان  
 ذلك لا يضرنا ان الامتداد لا  
 نقول ان ان يكونا كونهما غير متناهيين  
 وجب القول كونهما متناهين  
 انما ان يكون هناك عدد واحد  
 شمل على كل تلك الزيادات الغير  
 متناهية ولا يكون فان كان الامتداد  
 متناهيا على كل تلك الزيادات  
 ان يكون متناهيا والامتداد  
 متناهيا على الزيادة في الزيادة  
 في اعداد الذي فقه فلا يكون هو  
 متناهيا على كل تلك الزيادات وانما  
 ان يكون فرقته بعد آخر بزم القطع  
 الامتداد بين وان لم يكن متناهيا  
 يستلزم على جميع تلك الزيادات ان  
 في تلك الزيادات بعد غير متناهية  
 وان الذي هو غير متناهية  
 وجب ان يكون آخر الامداد متناهيا  
 ان آخر الامداد لكان موقفا  
 اخر وان كان ذلك هو فاني متناهيا  
 عليه وقد فرضناه غير متناهية عليه  
 هذا الحالت ان الشك ان يكون  
 مؤكدا لهذه الحجة ومفهوم انها  
 واعلم ان جميع مقدمات هذه الحجة  
 حجة المقدمة راحة وهي ان  
 ان كل واحد من تلك الزيادات

تأتي في الآخر كطه واما الاختلاف الا وهو ان يكون لا في جانب  
 الصورة مطاماف قد بينا انه لا يزيد التلازم دافعا في لا يفي معنى لا يجب  
 في علته قال والفرق بين الآلة والواحدة ان كل آلة واسطة ولا يكون  
 لان الآلة لا تكون موحدة الا ان لا يجد يتوقف على ترسها وان ترسها  
 قد يكون موجه كالمعدة لقربة راقول الآلة كذا هي مائة الزناكل  
 في مفعلة القرب مائة ترسها والواحدة هي مائة ترسها مفعلة اثره  
 من حيث تناسل الى طرفين من الطرفين مائة اخرى مفعلة مفعلة  
 والوسعة مفعلة قربة تال رقوبه او يكون لا انما هو ان يتخذ عن المصدر  
 ولا اصدرة تمرد من البول الى خرد اذره الى التمدد المتغير من مع  
 انهاء التي يمكن ان تكون بها ان اراد ان يذهب الى ان يرمى ان يقول  
 لمات اتلازم فليس مفعلة بالهبة بل من الاخرى ان يرمى ان يرمى  
 ان يرمى ان يرمى ان يرمى ان يرمى ان يرمى ان يرمى ان يرمى ان يرمى  
 الا متوح من بين مفعلة او الاسفة من الجبين على اسوا  
 واقول لو كان مراد ذلك لكان هو ذكر الاسباب الخارج مستغنا  
 وايضا على تقدير الاستغناء من اجابتيين لابقى للالزم معنى بل الاظهر  
 ماد كونه وكسونه او يكون ان يرمى مفعلة الصورة الى قوله  
 يمكنه اشارة الى التسمية الاخير على ما بين الجمهور وقوله بل يكون سبب  
 ما الى آخره تسمية على ما هو ملحق في ذلك وقسمته لذات القسم الى  
 قسمين قال ثم ههنا يمكن لتطبيقات الاول انه لمسا دكر ان قيام احد  
 بالآخر ليس باولى من العكس جعل الالزم ان يكون سبب خارج  
 يقيم كل واحد منهما مع الآخر او بالآخر وذلك غير لازم لاحتمال تقيم  
 كل واحد منهما مع الآخر بالآخر من غير اثبات ذلك وهذا لا يمكن  
 انما الاية مفعلة ان يكون على اسم مائة ان يكون في الزحود  
 موحودا واحدا الرجوع متكافيا في الوحد ان اراد يقول يقيم  
 كل واحد منهما مع الآخر معناه كل واحد منهما عن الآخر في  
 لا يصح لان مورد التسمية كون الوجود متفرده الوجود لا يمكنه  
 ذلك القسم وان ثم يرد به ذلك لم يكن ذلك القسم مذكورا في القسم  
 الاول من الاقسام متاف لمورد التسمية وعلى التقدير ان في بعض  
 الاقسام محذوف في اول اثبات لعل ما يلائم الحجة وتدرت

حسب في شئ اخر ان يكون هناك عدد واحد مستمر عليها من طائفت باء لانه على  
 ان كان كل واحد من تلك الزيادات متناهيا فيكون ان يكون كالمسألة السابقة  
 حاصلا في انما هي التبعين فمقدمة ان يمكن انبائها بالبرهان استمر البرهان والامتناع



ولنرجع الآن الى شرح المتن اما قوله يجب ان يكون محققا عندك انه لا يتبدع في ملاء او خلاه ان جاز وجوده  
 الى غير انها فاعلم ان هذا هو الحق لان الحلا عند ليس موجودا وما لا يكون موجودا استحالة وصفه  
 بكونه متاهلا بل يصح ان يقال انه لو ثبت لوحده ٤١ ان يكون متاهلا واما قوله في الجائز

ان هذا هو الحق - ما ان غير متاهلين  
 من راحد لا يراد بالعددية ما  
 يراد فاعلم ان معناه ما ذكرناه في  
 دقة الاولى واما قوله في الجائز  
 ان يفرض بينهما الاصل فتراد  
 بقوله واحد من الزادات وهو  
 احدى اثباته واساقوله من جابر  
 ان يفرض بينهما هذه الاعداد الى غير  
 انها لا تكون هناك زيات  
 على اول تفاوت يعرض لهما  
 بينهما فهو لا دقة الا لثابت واما  
 قوله ولا كل ربا - فتوجه ظاهر  
 مع الزيادة عليه قد توجد في واحد  
 من الاعداد الاربعة واما قوله ربا  
 زيات من حيث يمكن ان يكون  
 هذا - يستلزم على وجهه  
 ان كان عالم انه لما خرج عن تصور  
 لحد ما - شرع في تركه انجبة  
 عنها ويسانه ان تلك الزيات  
 الممكنة الغير المتناهية لا بد وان يوجد  
 بعد اثباتها باسرها واما قوله  
 والا فيكون امكانه وتوهم الاعداد  
 الى حد ليس لا يرد عليه امكانه فاعلم  
 ان افرادها بيان امكان الشيء يلزم  
 من عدمه بعد يستلزم على جميع بلاه  
 ان اذاره يكون اعلى له في الجواب  
 - يستلزم الى كل تلك الزيات  
 موجب ان يكون هذا لا يحصل  
 ما - من الزيات من غير آخر  
 من ذلك ان لا يكون له احد

الاشارة الى فساده وسياتي بيانه بقول ابيسط واسك الى غير وارجو ان  
 الاستغناء عن الجاسين - في تلامهما - اشارة الى ( اما لصور التي  
 تعارف الهيولى - بدل فيس يمكن ان يقال انها اصل مطابقة للوجود  
 الواحد المستر اهيولى لياتها والآلات وموسطات مطلقة بل لا بد في اصل  
 هذه من ان يكون على احد القسمين السابقين) صور العاصر تفارق  
 الهيولى الى بدل اما الجسمانية فلهذا لان اتصال عليها الذي اذا طرأ  
 رالت الجسمانية انتى كانت في حالة الاتصال وحدثت جسمان اخرين  
 واما لزوجة فمحور الكون وانما عليها على ما ستاتي واما صور  
 الجسميات ولا تعارفها اصلا اما الجسمانية فلا تتنازع الحق والالتزام  
 عليها واما هذه علائق الكون وانما عليها والمراد من هذا  
 الاتصال من صور العاصر لا يمكن ان تكون عالا مطلقة والآلات  
 وموسطات مطلقة للهيولى وذلك لوجوب عدم الماهول عند انعدام  
 العلل والآلات والموسطات المطلقة لكن الهيولى لا تعدم عند انعدام  
 صورها - كذا - مسترة الواحد وانما كل القسمين الاولين  
 من الاعداد انكره في الفصل لعدم باطالين كما ذكره قال بل لا بد  
 في اصله من ان يكون على احد القسمين السابقين من الاربعة  
 المذكورة في الفصل المتقدم قوله رهننا سراجا سرهود لالة  
 در اهر على رجوع هذه الكائنات غير الهيولى واصوة بل شئ  
 احداثه لوجوده من ربي بعض وجوه - الى - ولي عليه لا يفراده بل باعانة  
 من الصور وذلك لان الهيولى لما امتنع وجودها منعها من الصورة  
 ثلث احتياجها الى الصورة ثم ان الصورة قد تعدم وتبقى المادة فعلم  
 انها تحت ح الاعداد من حيث هي صورة مالا من حيث هي صورة  
 معينة اي من حيث صيغها النوعية الماهجوده لامن حيث خصوصيات  
 الاشخاص والما تكرر الصورة من حيث هي صورة ما واحدة بالعدد  
 سم - كذا - ان يكون من حيث ذلك لانه لله من الواحد بالعدد  
 ما يراه فان اعظم الواحد بالعدد يحتاج الى عدة واحدة بالعدد فعلم  
 ان ما لا يدرى من سائر الهيولى وانصره واحدا بالعدد دائم الوجود  
 بحسب الصورة من حيث هي صورة ما اليه فتجتمع منهما الهيولى  
 في عدة واحدة بالعدد - مسترة الوجود معها واما شدة ذلك لانه

٤٢ - ان كان امكانه - لا يتبدع في ملاء او خلاه ان جاز وجوده  
 في الجواب - ان يكون في ذلك وجود المستل على محدود من جملة غير  
 بالحدود في القوة فاعلم ان المراد من ان يكون في ذلك وجود المستل الاعلى عدد بمصور متناه من جملة



الابعاد الغير المتناهية التي هي موجودة بقوة واما قوله فيصدر البعدين الامتدادين محدودا في الزيادة عند حد لا يتجاوزه في العظم فاعلم ان المراد منه انه اذا كان الامكان الابعاد التي يمكن فرضها فيها بين الامتدادين نهائية وجب ان ينتهي البعدين \* ٤٩ \*

ينقطع لا محالة الامتداد ان ولا يتخذ ان بعده فاعلم ان المراد منه انه اذا وجب انتهاء الابعاد المفترضة من ذلك الامتدادين الى بعد لا يوجد ما هو اعظم منه وجب ان ينقطع الامتدادان وان لا يبقيا فاذن امتددين بعد ذلك واما قوله والا امكنت الزيادة على احدهما ممكن وهو ذلك المحدود من جهة غير المحدود وذلك محال فاعلم ان المراد منه انه لو لم ينقطع الامتدادان لا يمكن ان يوجد بعدا اعظم من البعد الذي فرضناه انه اعظم الابعاد فينقذ بوجود بعد يشتمل من الابعاد الثير المتناهية على اكثر من الجملة المتناهية التي فرضناها انه لا يمكن الاشتغال على اكثر منها وذلك محال واقول ظهر من جملة ما مر انه لو لم يوجد بعد واحد يشتمل على كل تلك الزادات الغير المتناهية لزم انقطاع الامتدادين وتناهيهما مع اننا فرضناهما غير متناهيين وذلك محال والشيخ انما لم يصرح بذلك اعتمادا على فهم التعلم واما قوله فين لئ يكون هناك امكان ان يوجد بعدين الامتدادين فيه تلك الزادات الموجودة بغير نهاية فغناه ظاهر فانه لما ابطال القول بانه لا يوجد بعد بين الامتدادين الاولين فيه تلك الزادات

المستحفظ لوجود الهيولى بالصورة المتعاقبة بشخص بمسك سقفا بدعائم متعاقبة يزبل واحدة منها ويقيم اخرى بدلها فتأدية الكلام الى اثبات هذا المد الفارق سرفي هذا الموضع \* اشارة \* ( يجب ان يعلم في الجملة ان الصورة الجسمية وما يصحبها ليس شي منها سببا لقوام الهيولى مطلقا ) يريد ان يبين ان الصورة الجسمية وما يصحبها من الصور التوضيحية سواء كانت عنصرية او فلكية ممكنة زوالها او محتمة فانها لا تكون عللا مطلقة ولا وسائط مطلقة لوجود الهيولى قال الفاضل الشارح ان الجملة المذكورة ههنا مبنية على مقدمات الاولى ان المتاخر عن المتاخر عن الشيء يجب ان يكون متاخر عن ذلك الشيء سواء كان متاخر بالذات او بالزمان وهذه مقدمة يذمة الثانية ان الشيء الذي يكون مع المتاخر عن ثالث يجب ايضا ان يكون متاخر عن الثالث والشيخ اسعمل هذه المقدمة في الاشارة الثانية من النمط الثاني من هذا الكتاب في بيان ان محدد الجهات متقدم بالوجود على الاجسام المستقيمة الحركة قال لان محدد الجهات متقدم على الجهات وهي اما مع الاجسام المستقيمة الحركة او متقدمة عليها والمتقدم على المع متقدم واستعملها ايضا في النمط السادس من هذا الكتاب حيث بين ان الحاوي لو كان متقدما على المحوى الذي هو مع عدم الحلال كان متقدما على عدم الحلائم زعم هناك ان الفلك الحاوي الذي هو مع العقل المتقدم على الفلك المحوى غير متقدم على الفلك المحوى فخرج منه ان مامع القبل بالذات لا يجب ان يكون قبل مامع البعد يجب ان يكون بعد والفرق مشكل اقول العبة تطلق على المتلازمين الذين احدهما يتعلق بالآخر اما من حيث التصور او من حيث الوجود كالجمعية المتناهية والتشكل في الوجود وكالجسم المستقيم الحركة والجهة التي يهرك فيها ذلك الجسم ايضا في الوجود ووجود الملا ونفى الخلا على تقدير كون نفي الخلا امر ا مغاير له في التصور وقد تطلق على المتصاحبين بالاتفق كملواين اتفق انهما صدرا عن علة واحدة بحسب امرين اراستبارين فيها ولا يكون لاحدهما بالآخر يتعلق غير ذلك كالقفل والعقل المذكورين ولا شك ان وقوع اسم المع في الموضعين ليس بمعنى واحد فلعل الفرق هو تلك البسائط المعنوية ثم قال الثالثة اتاقد بنشان الجسمية لا تنفك

ثبت به وجود هذا البعد واما قوله \* ٧ \* فيكون ما لا يتناهي محصورا بين حاصرين فغناه ظاهر وهو مبنى على ان البعد الذي يوجد فيه الزادات الغير المتناهية لا بد وان يكون غير متناه والشيخ لم يصرح بهذه المقدمة تمويلا منه على ما ذكره من فرض تلك الزادات متساوية فظهر ان الخط الذي يشتمل على زادات



منها لا يمتنع فانه لا بد وان يكون غير متناه وعنده هذا يلزم ان يكون غير المتناهي محصورا بين حاصرين  
وهو ظاهر الامتناع ثبت ان القول بالابعاد الغير المتناهية يؤدي الى الباطل فيكون هو ايضا باطلا واما قوله  
وقد يستبان استحالة ذلك من وجوه اخرى يستدل بها ﴿ ٥٠ ﴾ بالحركة او لا يستعان ولكن

فيما ذكرناه كفاية فناء ظاهر فانه  
قد يتنجح على تناهي الابعاد بدليل  
يستعان فيه بالحركة وهو الذي  
يبنى على فرض مسطرة خرج من  
مركزها خط مواز لخط غير متناه  
وقد يتنجح عليه بما لا يستعان فيه  
بالحركة وهو الدليل الذي على  
تطبيق الخطين وكلاهما مشهوران  
\* اشارة \* ( فقد بان ذلك  
ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي  
فيلزمه الشكل اعني في الوجود فلا  
يخلو اما ان يكون هذا اللازم يلزمه  
ولو انفرد بنفسه عن نفسه او بغيره  
ويلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب  
فاعل يؤثر فيه او يلزمه بسبب الحامل  
والامور التي يكتف الحامل واولا  
منفردا بنفسه عن نفسه لتشابهت  
الاجسام في مقادير الامتدادات  
وهيئات التناهي والشكل وكان الحرز  
المفروض من مقدار ما يلزمه ما تلزم  
كلياته ولولزم ذلك بسبب فاعل يؤثر  
وهو منفرد بنفسه لكان المقدار  
الجسماني قابلا في نفسه من غير هب ولا  
للوصل والفصل وكان له في نفسه  
قوة الانفصال وقد بان استحالة  
هذا فبقي انه بمشاركته من الحامل  
\* التفسير \* قد ذكرنا ان الغرض  
من بيان تناهي الابعاد ان يجعل  
ذلك مقدمة في بيان ان الصورة  
الجسمية لا تنفك عن الهيولى وتقريره

من التناهي والتشكل وظاهر انهما لا يوجدان الا مع الجسمانية وبيننا  
ان الجسمانية لا يمكن ان تكون عامة لهما فها اذن غير متناهي  
عن الجسمانية وما لا يكون متاخرا عن الشيء فهو اما مع الشيء او يكون  
متقدما عليه ثبت ان التناهي والتشكل اما ان يكونا قبل الجسمانية  
او معها واقعا بل ان يقول الكل هيئة احاطة بالحدود بالجسم فهي  
متاخرة عن الحدود المتاخرة عن المقدار لكونها فيها بات المقدار  
والمقدار متأخر عن الجسم والجسم متأخر عن الجسمانية التي هي جزؤه  
فالشكل متأخر عن الجسمانية بهذه المراتب فكيف يمكن ان يقال انه متقدم  
عليها قال والغلط في البيان الاول هو في قولنا لما لم تكن الجسمانية عللة  
لها فها اذن غير متأخرين عنها فان ما لا يكون عللة لشيء لا يكون متقدما  
عليه بالعلية والتقدم بالعلية ان من التقدم المطلق ولا يلزم من نفي الخس  
نفي العاصم فلعلى الجسمانية وان لم تكن متقدمة عليها بالعلية لكنها  
متقدمة عليها بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين او كتقدم جزء الماهية  
المركبة على خواص تلك الماهية وضررها اللازمة والزايلة وان لم يكن  
شيء من تلك الاجزاء عللة لشيء من تلك الموارض فهذا ما عندي في هذه  
المقدمة اقول هذا البيان يفيد تاخر الشكل عن ماهية الصورة ونحن  
قد ذكرنا ان الصورة من حيث الماهية لا تتعاق بالتناهي والتشكل بل انها  
انما لا تنفك عنهما من حيث الوجود فقط ومعناه ان الصورة المتشخصة  
محتاجة في تشخصها اليهما ولا يبعد ان يحتاج الشيء في تشخصه الى ما تاخر  
عن ماهيته كالجسم الى الابن والوضع المتأخرين عنه فاذن التناهي والتشكل  
غير متأخرين عن الصورة المتشخصة من حيث هي متشخصة وان كانا  
متأخرين عن ماهيتها وهذا القدر يكفي في هذا الموضع قال الرابعة  
ان التناهي والتشكل من توابع المادة وتقريره عامر ثم قال واذا عرفت  
هذه المقدمات فنقول الهيولى متقدمة على التناهي والتشكل وهما  
اما متقدمان على الجسمانية او موجودان معها فالهيولى متقدمة اما على  
التقدم على الصورة او على مامع الصورة وعلى التقديرين فالهيولى  
يلزم ان تكون متقدمة على الصورة فلو كانت الصورة عللة او واسطة  
مطلقة في وجودها لزم تقدمها على الهيولى المتقدمة عليها وهذا

﴿ محال ﴾

ان يقول كل جسم متناه وكل متناه محبط به حد او حدود وكل ما كان كذلك فهو  
مشكل فاذا الجسمانية لا تنفك عن الشكل فتقول لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون لنفس الجسمانية او لا يحمل فيها  
اولا يكون محلا لها او لا يكون محلا فيها ومحلا لها وباطل ان يكون لنفس الجسمانية لان جزء الجسمانية مساو لكله



في الماهية فلو كان المقضي لشكل المعين نفس الجسمية لزم محالان احدهما يساوي الاجسام باسرها في التحس .  
والقادر وثانيهما ان يكون شكل الجزء مساويا لشكل الكل لوجوب التساوي في العلولاث عند التساوي في العلل  
وباطل ان يكون لشيء حل ٥١ في الجسمية لان ذلك الحال ان كان لازما ماد المحال وان لم يكن

لازما بل كان يمكن الزوال استعمال  
ان يكون علة للشكل الذي يتمتع  
زواله وباطل ان يكون لشيء غير حال  
في الجسمية ولا الجسمية حالة فيسه  
لان الجسمية المفردة حيثئذ تكون  
مستقلة بقبول ذلك الشكل عن ذلك  
الشيء ثم ان الجسمية كما انها تقبل  
ذلك الشكل المعين نفسه فهي ايضا  
قابلة لتساوي الاشكال والالكانت الجسمية  
لذاتها غير قابلة الالشكل معين وحيثئذ  
يعود المحال المذكور من انه يلزم  
ان يكون شكل الجزء مساويا لشكل  
الكل واذا كانت الجسمية وحدها  
قابلة للاشكال المختلفة مع ان كل ما كان  
قابلا للاشكال المختلفة فانه يكون  
قابلا للانفصال والاتصال لزم ان  
تكون الجسمية المفردة عن المادة  
قابلة للاتصال والانفصال وذلك  
محال على ما مر في مسئلة اثبات  
الهيولى واذا بطلت هذه الاقسام  
لم يبق الا ان يكون حصول الشكل  
المعين للصورة الجسمية لاجل شيء  
كانت الجسمية حالة فيه فاذا كان  
كذلك وجب من لزوم الشكل  
لجسمية لزوم المادة لها وهو المطلوب  
ولترجع الى تفسير المتن اما قوله قديمانك  
ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي  
فيلزمه الشكل اعني في الوجود فانه  
انه لما صح انه بالضرورة كل جسم متناه  
وبالضرورة كل متناه فانه يضطرب حد  
واحد او حدود وبالضرورة كل ما كان

محال واقابل ان يقول عندكم ان الصورة شريكة علة الهيولى فهي على  
مذهبكم متقدمة والحاصل ان الذي قد ابطلتم به كون الصورة علة  
مطلقة قائم بعينه في كونها شريكة العلة اقول قد مر ان الصورة انما هي  
شريكة العلة من حيث كونها صورة مالا من حيث كونها صورة  
متخصصة فهي من حيث كونها صورة مامتقدمة على الهيولى  
اما لوجعلها علة مطلقة للهيولى لوجب ان تكون صورة متخصصة  
لان الصورة من حيث هي صورة مالا يجوز ان تكون علة مطلقة للهيولى  
المتبينة كأمري ويمتنع ان يصير الصورة متخصصة قبل وجود الهيولى  
فانها هي القابلة لتخصصها فهي سابقة على تخصصها وسياتي لهذا  
المعنى زيادة شرح ولترجع الى تفسير المتن قوله ( ولو كانت سببا  
لقوامها مطلقا لسبقها بالوجود ) معناه لو كانت الصورة علة مطلقة  
لوجود الهيولى وقوامها لكانت سابقة بوجودها على الهيولى اقول  
وفيه اشارة الى ما ذكرناه وهو ان السابقة بالوجود هي المتخصصة  
قوله ( ولو كانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة ولو كانت موجودة  
محصلة الوجود سابقة ايضا على الهيولى بالوجود ) معناه ان الصورة  
لو كانت علة مطلقة لكانت سابقة بوجودها على الهيولى ولو كانت  
الاشياء التي هي علل لماهية الصورة والاشياء التي هي علل لوجودها  
يكون جميعها سابقة بالوجود ايضا على الهيولى لان السابق على السابق  
سابق قوله ( حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى )  
وفي بعض النسخ حتى يكون بعد ذلك الصورة وجود غير وجود الهيولى  
ومعناه على اولى الروايتين ظاهر وعلى الرواية الثانية ان علية الصورة  
تقتضي تقدم علل ماهيتها ووجودها جميعا حتى يحصل للصورة  
وجود مغاير لوجود الهيولى فان العلة المتقدمة على معلولها مغايرة له  
فاظهر كيف فرق الشيخ ههنا بين علل ماهية الصورة وعلل تخصصها  
فان كلامه يقتضي تقدم احدهما الصنفين على الهيولى وتأخر الصنف  
الآخر عنها قوله ( على انها معلولة من جنس مالاتباين ذاته ذات  
العلة وان كان ايضا ليس من احواله العلولة لماهية فان اللوازم المعلولة  
قسمان كل قسم منهما داخل في الوجود ) قال الفاضل الشارح اعلم  
انه يجب علينا ان نفهم هذا الموضع اولاً ثم نبين احتياج الحجة المذكورة

كذلك فهو مشكل فاذا بالضرورة كل جسم مشكل وانما جعل لزوم الشكل للجسمية بواسطة التناهي لان نهاية  
الشيء عبارة عن حده وطرفه والشكل عبارة عن احاطة الحد الواحد بالحدود بالشيء وهيئة احاطة الحد الواحد  
او الحدود الكثرة بالفساد لا بد وان يكون متأخرة في الرتبة عن وجود ذلك الحد الواحد او تلك الحدود الكثيرة



فان قيل لا يتصل لزوم الشكل للجسمية بواسطة لزوم التماهي لها وانما قال اعني في الوجود لان الشكل غير لازم لماهية الجسم لان الذي يكون كذلك يكون لازما كيف كانت الماهية وعند الشيخ ان الشكل لا يلزم الجسم الاسباب المادة واستعمال كون الشكل لازما لماهية ٥٢ الجسم بل لوجوده بسبب المسادة

واما قوله فلا يخلو اما ان يكون هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه او يلحقه ويلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل مؤثر فيه او يلزمه بسبب الحامل والا مورالتى يكتف الحامل فضاءا لو فرضنا الامتداد الجسماني قائما بذاته غير حال في ذاته فاما ان يلزمه الشكل لذاته او للفاعل او للحامل وهذه القسمة متحصرة لانا قد بينا ان ذلك اللزوم اما ان يكون لنفس الجسمية او لما يكون حال فيها او لما يكون محلالها او لما لا يكون حالا فيها ولا محلالها اما القسم الاول فهو المراد بقوله اما ان يلزمه الشكل لذاته واما القسم الثاني وهو ان يكون ذلك اللزوم لامر حال في ذلك الامتداد فذلك الامر ان كان لازما لنفس الامتداد سواء كان لا بواسطة او بواسطة واحدة او بوسائط كثيرة فذلك قريب من القسم الاول وان لم يكن لازما لم يكن علة للشكل اللازم ولما كان فساد هذا القسم ظاهرا لم يدخله الشيخ في التقسيم تعويلا على فهم المتعلم واما القسم الثالث وهو ان يكون اللزوم لمحال الجسمية فهو الذي يكون للحامل والامور التي تكتف الحامل وقد ذكره الشيخ واما القسم الرابع وهو ان يكون ذلك اللزوم لا لما يحل في الجسمية ولا لما يكون محلالها فهو الفاعل وقد

في هذه الاشارة اليه ثانيا فانه قد يتوهم انه اذا سقط هذا القدر من البين وضم ما بعده الى ما قبله فانه يتم هذه الحجة وعلى هذا التقدير يكون ذكره في انشاء الحجة لغوا اما ان تفسير فهو ان المراد من قوله على انها معلولة من جنس عاليتين ذاته ذات العلة هو ان الهوى لو كانت معلولة للصورة لكانت المعلولات التي لا تكون مباينة عن العلة فان المعلول قد يكون مباينا عن العلة مثل العالم مع البارئ تعالى وقد يكون ملاقبها مثل مسئلتنا هذه فان الهوى على تقدير ان تكون معلولة للصورة لم تكن مباينة عنها بل كانت محلالها فانه ليس بمستبعد ان يكون الشيء علة لوجود شيء وتكون حقيقة تلك العلة تقتضي ان تصير حالة في ذلك المعلول فتكون الصورة علة لوجود الهوى وتكون ايضا علة لحكم اخر وهو صيرورتها حالة في ذلك المحل وقوله وان كان ايضا ليس من احواله المعلولة لماهية فان اللوازم المعلولة قسمان فالمراد منه ان الهوى وان لم تكن من الاحوال المعلولة لماهية الصورة الا انه لا يجب ان تكون مباينة عن ذات الصورة لان المعلولات المقارنة لعلها قد تكون معلولات لماهية العلة مثل الفردية لثلاثة وقد تكون معلولات لوجودها مثل مسئلتنا هذه اقول ان الشيخ لا يذهب الى ان الهوى معلولة لوجود الصورة التي تزول مع بقاء الهوى وليس مراده ان يفسد بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان ان المعلولات المقارنة قد تكون معلولات للماهية وقد تكون معلولات للوجود بل مراده ان المعلولات بحسب القسمة العقلية قسمان مقارنة للعلل ومباينة لها كما ذكره ايضا هذا الغاضل قبل هذا وكل واحد من القسمين حاصل موجود وذلك لانه قال في الشفا في الفصل الرابع من تائيد الالهيات في مثل هذا الموضع بهذه العبارة يجوز ان يكون بعض اسباب وجود الشيء انما يكون عنه وجود شيء يكون مقارنا لذاته وبعض اسباب وجود الشيء انما يكون عنه وجود شيء ما ين لذاته فان العقل ليس ينقض عن تجويز هذا ثم البحث يوجب وجود القسمين جميعا هذا ما ذكره في الشفا ويظهر منه انه اراد بقوله ههنا فان اللوازم المعلولة قسمان ذلك التجويز العقلي واراد بقوله وكل قسم منهما داخل في الوجود ان البحث يقتضي وجود القسمين جميعا في الخارج قال واما بيان ان الشيخ لما ذكر هذا الفصل

ذكره الشيخ فصيح ان القسمة التي اوردها الشيخ صحيحة واعلم ان قوله هذا اللازم يلزم في ولو انفرد بنفسه عن نفسه فيه بحث لان من الناس من يظن ان المراد بقوله ولو انفرد بنفسه هو انه لو وجد خاليا عن جميع العوارض وليس الامر كذلك بل اراد منه انه لو وجد قائما بذاته غير حال في محل اصلا ولهذا



اعتبر هذا القيد في القسمين الاولين ولم يشتره في القسم الثالث فقال هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه او يلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل اي لو كان قائما بنفسه موجودا لاني محل لكان اما ان يلزمه هذا اللازم عن نفسه او عن سبب فاعل واما ❦ ٥٣ ❦ في القسم الثالث فقال او يلزمه بسبب الحامل فلم يشتر فيه

هذا القيد ولم يقل او يلزمه ولو انفرد بنفسه عن الحامل لانه اذا كان المعنى بانفراده عن نفسه وجوده لاني محل ومادة لا يجرم استحالة ان يحصل هذا المعنى عند كونه ماديا واما قوله ولولزمه منفردا بنفسه عن نفسه لنشأ بهت الاجسام في مقادير الامتدادات وهيات التناهي والشكل وكان الجزء المقروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته فاعلم ان المراد منه بيان محالين يلزمان على القسم الاول احدهما تشابه الاجسام في مقادير الامتدادات وهيات التناهي والتشكل والذاتي استواء الكل والجزء في الشكل اما الاول فهو يتضمن الازامين احدهما استواء الاجسام في مقادير الامتدادات وتناهيها استواءها في هيات التناهي والشكل فاما بيان الاول فهو ان الاجسام مشتركة في طبيعة الامتداد الجسماني ومختلفة في المقادير فلو كان المقضى للمقادير هو نفس الجسمانية لوجب من استوائها في طبيعة الامتداد الجسماني استوائها في مقادير الامتدادات ولقائل ان يقول لاسلم ان الجسمانية مشتركة بين الاجسام كلها ثم ان سا عدنا على ذلك فهذا انما يلزم على قول من جعل الجسمانية موجبة للمقدار بخصوص والشيخ لم يتعرض لذلك في اول الصفة

في اثناء هذه الحجة فالذي عندي ان الحجة التي يريد الشيخ ان يذكر ههنا لاتعلق لها بهذا الكلام اصلا بل لو ضم ما قيل هذا الكلام الى ما بعده تمت الحجة بل هذا الكلام انما يصلح جوابا عن كلام يصلح ان يستدل به على ان الصورة ليست علة للهيولى وذلك الكلام هو ان يقال الصورة اذا كانت حالة في الهيولى والحال محتاج الى المحلل فالصورة محتاجة الى الهيولى فيستحيل ان تكون تلك الصورة علة لها لاستحالة الدور فيقال له هذا المستدل لم لا يجوز ان تكون الصورة علة لوجود الهيولى ثم انه يجب حلوها في الهيولى لان الصورة تكون محتاجة الى الهيولى بل لان الهيولى بعد وجودها تصير علة لثبوت صفة للصورة وهي صيرورتها حالة فيها اولان الصورة علة لحلولها في الهيولى ويكون اقتضاؤها لثبوت هذا الحكم لنفسها مشروطا بوجود الهيولى فتكون الهيولى مع كونها محلا للصورة معلولة لوجود الصورة الا انها لاتكون مبينة عن ذات العلة فهذا الكلام يصلح ان يكون جوابا عن هذا الاستدلال ولعل الشيخ انما اورد في هذا الموضع لانه لما قال الصورة لو كانت علة لوجود الهيولى لكانت الاشياء التي هي علل الصورة سابقة ايضا على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى استشمر ان يقال له ههنا اذا كانت الهيولى محلا للصورة فاي حاجة لك الى هذه الحجة الدقيقة على انها ليست معلولة للصورة بل يكفيك ان تقول الحال محتاج الى المحلل والمحتاج الى الشيء لا يكون علة لذلك الشيء فلما توقع اذا الاعتراض ههنا ذكر ما تبين به ضعف هذا الكلام ثم انه اما بعد ذلك الى تبين الحجة التي ابتدأ بها فهذا ما عندي في هذا الموضع اقول هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ في هذا الموضع بل الواجب ان يقال ان الشيخ لما ذكر ان الصورة لو قدر انها علة مطلقة للهيولى لوجب ان يكون الصورة نفسها مع جميع علل ماهيتها ووجودها وتخصها سابقة بالوجود على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة الموجودة المحصلة في الخارج وجود الهيولى التي هي معلولة لها او حتى يكون بعد ذلك الصورة وجود محصل في الخارج مغاير لوجود الهيولى المعلولة بحسب الروايتين جميعا اشار قبل الخوض في بيان استحالة ذلك الى ان هذا التقدير مما عتمد في هذا الموضع فان الهيولى وان كانت معلولة

بل الذي ذكره هو ان الجسمانية لا يجوز ان تكون علة للتناهي والتشكل والمقدار غير التناهي والتشكل غير فاذا المذهب الذي يمكن ابطاله بهذا الازام غير مذكور في اول التقسيم والمذهب المذكور لا يمكن ابطاله بهذا الازام وجوابه ان الشكل تابع للمقدار فحيث ثبت ان الجسمانية غير مستقلة باقتضاء المقدار فلان يكون مستقلة باقتضاء التناهي



في الشكل الثاني من كان اولي واما بيان الثاني فهو استواء الاجسام في هيئة التناهي والتشكل فمما ظاهر ويشبه ان يكون المراد بهيات التناهي والشكل شيئا واحدا وذلك لان الشكل لا معنى له الا هيئة احاطة الحد والحدود بالمقدار وانما قال لتشابهت الاجسام في هيات التناهي والتشكل ٥٤ وذلك لان الاجسام متشابهة

في اصل التناهي ولكنها غير متشابهة في هيات التناهي ولقال ان يقول يلزمون على من جعل الجسمية علة للشكل استواء الاجسام في الاشكال على الاطلاق واستوائها في الاشكال الطبيعية فان الزعم الاول فهو غير لازم لانه لا يلزم من الاشتراك في المقصود الاشتراك في المعلول فان الاجسام المركبة اما ان تكون بسائطها باقية فيها بالفعل ولا تكون فان كانت باقية فيه بالفعل وعندكم ان الصورة النوعية التي لكل جسم بسيط يقتضي ان يكون شكله الكرة مع ان ذلك الشكل لم يحصل وان لم تكن باقية كان المركب له طبيعة واحدة مع ان شكله ليس بكرة فعلمنا انه لا يلزم من الاشتراك في علة الشكل الاشتراك في الشكل فاذا كان كذلك فعمل الجسمية هي العلة للشكل لكن الاجسام تشترك في الشكل لامور خارجة عرضت ففتحت عن حصول ذلك الشكل وان الزعم الثاني التزمناه فان الشكل الطبيعي للجسم هو الكرة والاجسام باسرها مشتركة في هذا الاقتضاء بالاتفاق فلئن قلتم الاجسام البسيطة وان اشتركت في اقتضاء شكل الكرة لكن الكرات مختلفة في المقادير فالاجسام غير مقتضية لحصول شكل الكرة على مقدار له معين فنقول فالذي

للصورة فهي غير مبينة عن الصورة والمع المقارن لا يتأخر عن وجود العلة الشخصية اي لا يمكن تحصيل العلة في الخارج بدونه لان العلة اذا سبقت بوجودها سبقت بمقارن وجودها فكيف يسبق على ما يقارن وجودها وانما اشار الى ذلك بقوله على انها معلولة من جنس ما لا يبين ذاته ذات العلة اي مع انها معلولة غير مبينة الذات عن ذات العلة فكانه قال لو قدرنا تقدم الصورة بوجودها على الهبولى مع ان هذا التقدير غير صحيح للزم منه محال آخر وذلك هو المحال الذي ساق في البرهان اليه وهو كون الهبولى متقدمة على نفسها بمراتب ثم ان الشيخ استشرع ان يقول المع المقارن يجب ان يكون معلولا للماهية لا للوجود لانه لا يجوز ان يكون الشيء معلولا للوجود مقارناله في الوجود بل قد يكون الشيء معلولا للماهية ومقارناله للوجود كما افردية للثلاثة وليس الامر هنا كذلك فان الهبولى ليست معلولة لماهية الصورة مطلقا فنه بقوله وان كان ايضا ليس من احواله المعلولة لماهية على ان المعلوم المقارن لا يجب ان يكون معلولا لنفس الماهية في جميع الصور بل قد يكون معلولا لعلة تكون الماهية جزأ منها او شريكة لها كما ذهبنا اليه ههنا فيكون معنى كلامه وان كانت ذات الهبولى ليست من الاحوال المعلولة لذات الصورة فهو ايضا معلول مقارن فلا يصح تقدم الصورة بالوجود عليه ثم انه لما وصف المعلولات بانها قد تكون غير مبينة ولا يمكن شيء من جنس هذا الكلام مذكورا فيما مر من الكتاب اشار الى امكان وجود الصنفين من المعلولات اعني المقارنة والمباشرة في الذهن وفي الخارج معا بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل في الوجود ولما فرغ من هذا البيان ان هذا الكلام ليس لغوا ولا زيادة كما ظن هذا الفاضل وان الحجة المذكورة متعلقة به لانه بوجهها ويبين حقيقة الحال في هذه المسئلة قوله ( ولكن قد صل ان التناهي والتشكل من الامور التي لا توجد في الصورة الجسمية في حد نفسها الا بهما او معهما ) قال الفاضل الشارح معناه ما مر في المقدمة الثالثة قوله ( وقد تبين ان الهبولى سبب لذلك ) قال ومعناه ما مر في المقدمة الرابعة قوله ( فتصير الهبولى سببا من اسباب ما به او معه تتم وجود الصورة السابقة بتمت وجودها للهبولى وهذا محال ) فقد اتضح انه ليس للصورة ان تكون علة للهبولى

وقع الاختلاف فيه هو المقدار لا الشكل وهذا هو الالتزام الاول وليس كلامنا فيه واما قوله او بواسطة ( وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كايته فعناه ان جزء الجسم مساو لكاه في الماهية فلو كان مقتضى الشكل هو الجسمية لكان الجزء مساويا لكل في الشكل ولقاتل ان يقول الجسم البسيط يكون في نفسه سببا واجدا



ولا يكون له شيء من الاجزاء الا لاسباب ثلثة احدها الانفصال وثانيها الاختلاف في الاعراض وثالثها الوهم وهذا هو مذهب الشيخ واذا كان كذلك فقولنا هاهنا الجسمية لو كانت حلة للشكل لوجب ان يكون شكل الجزء مساويا لشكل الكل اما ان يكون المراد منه الزام ذلك

❦ ٥٥ ❦

او في الجسم الذي عرض له ذلك فان كان الاول فالزام غير صحيح لان الجسم الذي لم يعرض له سبب من سبب الانقسام لم يكن فيه جزءا ماصلا واذا لم يكن له جزء كيف يمكن ان يقال انه يلزم ان يكون شكل الجزء مساويا لشكل الكل ان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون قد انفصل ذلك الجزء عن غيره او لم ينفصل فان انفصل فانا نلتزم ان يكون شكل الجزء مساويا لشكل الكل وكيف لا نقول ذلك والحق ان الشكل الطبيعي للقطرة من البحر مثل السكك الطبيعي لكل البحر وان لم ينفصل بل يكون الانقسام اما باختلاف الاعراض او بالوهم فنقول لاشك ان وجود الجزء متأخر عن وجود الكل فان الجسم يوجد او لا موصوفاً بشكل خاص ثم انه يعرض له اختلاف اعراض او توهم ثم يحصل الجزء بسبب ذلك فاذا حصل جزء الجسم متأخر عن حصول ذلك الشكل للكل وكون الجزء جزءاً لذلك الكل وغير منفصل عنه مانع من ان يتشكل الجزء بمثل شكل الكل فانه من المستحيل ان يتشكل الجزء بشكل الكل لذلك الجزء حال كونه جزءاً واذا كانت الجزئية مانعة من ذلك لم يلزم من عدم حصول ذلك الشكل لذلك الجزء من غير ان تكون طبيعة ذلك الجزء مقتضية لذلك الشكل لان الحكم

او واسطة على الاطلاق وهذا بيان الخلف وقد نبه بقوله ما به او معه تامة وجود الصورة ان التامهي والتشكل كانا مباينين وجود الصورة لاما هيتهما فهما غير متأخرين عما هو تامة وجود الصورة كاذهنا اليه والباقي ظاهر ❦ وهم وتنبية ❦ ( ولعلك تقول اذا كانت الهيولى محتاجة اليها ان يستوي للصورة وجود فقد صارت الهيولى حلة للصورة في الوجود سابقة فيكون الجواب ان لم نقض بكونها محتاجة اليها في ان يستوي للصورة وجود بل قضينا بالاجمال انها محتاجة اليها في وجود شيء توجد الصورة به او معه ثم تلخص ما بعد هذا يحتاج الى الكلام المفصل) قال الفاضل الشارح هذا سؤال على الفصل السابق وهو انكم فتم ان الصورة لا يستوي لها وجود الا بالتامهي والتشكل او معها وهما محتاجان الى الهيولى فيلزم ان تكون الصورة محتاجة الى الهيولى بوجه ما جوابه ليس كل ما احتاج الشيء اليه وجب ان يكون حلة للشيء بل قد يكون وقد لا يكون وتلخص القول فيه يستدعي تفصيلا لاحاجة بنا اليه قال ولتأمل ان يقول اتقول بان الصورة محتاجة الى الهيولى ام لا تقول فان قلت بطل قولك ان الصورة شريكة لعلة الهيولى لانه يلزم من القولين كون الصورة متأخرة ومتقدمة معا فان قلت ان الصورة لا تحتاج الى الهيولى لم تكن الهيولى متقدمة بوجه ما على الصورة فبطلت حججك السابقة واقول انه يذهب الى ان الصورة من حيث هي صورة تكون متقدمة على الهيولى وشريكة لعلتها ومن حيث هي متشخصة محصلة في الخارج تكون متأخرة عن الهيولى لان الهيولى هو السبب القابل لتشخصها وتحصلها وهذا هو المراد من قوله ان لم نقض بكونها محتاجة اليها في ان يستوي للصورة وجود اي لم نقل هي العلة الموجودة للصورة ولانها العلة الفاعلية لتشخصها وتحصلها بل قضينا بالاجمال انها محتاجة اليها في وجود شيء توجد الصورة به او معه اي قضينا ان الصورة محتاجة الى الهيولى في وجود التامهي والتشكل الذين تشخص وتحصل الصورة بهما او معهما ووجوده لتكون الهيولى قابلة لهما فاذن هي اعني الهيولى متقدمة على ذلك الشيء وعلى الصورة المتصفة بذلك الشيء من حيث اتصافها به لا على الصورة من حيث هي صورة ثم تلخص ما بعد هذا يحتاج الى الكلام

قد لا يوجد عند قيام مقتضى الحصول المانع والذي تقرر ذلك من مذهبه ان لكل جسم بسيط صورة نوعية مقتضية لماله من الشكل مثلا للماء صورة نوعية هي المقتضية لماله من الشكل ثم ان جزء الماء مساو لكله في تلك الصورة ولم يجب ان يساويه في ذلك الشكل فلعلمنا انه لا يلزم من كون الجزء مساويا لكل في الامر المقتضى للشكل ان يساويه



في الكمال بل ان قيل اذا كانت طبيعة الجزء مساوية لطبيعة الكل في اقتضاء الشكل وكان المانع من ذلك هو اتصاله  
بذلك الكل وكان ذلك الاتصال في الاجسام العنصرية قابلا للانفصال واذا كانت طبيعة الجزء يقتضي مثل شكل  
الكل وكان المانع من ذلك هو الاتصال الممكن الزوال ٥٦ \* وجب ان يزول ذلك الاتصال حتى

يشكل الجزء بمثل شكل الكل فلما  
لم يكن كذلك علمنا ان الجسمية غير  
مقتضية للشكل فتقول اما ولا فهذا  
تلتزمكم ايضا لما جعلتم مقتضى  
للشكل هو الصورة التوعية التي  
يتساوى الجزء والكل فيها على ما بينا  
واما ثانيا فلانا قد بينا فيما مضى  
ان ماهية الجسم وان كان لا يتأتى عن  
الانفصال ولكن بشخص كل جسمية  
يأتي عن ذلك فبين سقوط الارام  
فلئن حاول محاول تقرير هذا الارام  
من وجده آخر فقال الجسم اذا  
انفصل فانه لا يحصل لجزءه مقدار  
كله ولو كانت الجسمية مقتضية  
للمقدار لوجب ان يكون مقدار الجزء  
مثل مقدار الكل لان مقتضى قائم  
والمانع وهو الاتصال بالكل غير  
حاصل فلما لم يكن كذلك علمنا ان  
الجسمية غير مقتضية للمقدار واذا  
لم تكن مقتضية للمقدار لوجب ان لا تكون  
مقتضية للشكل الذي لا يحصل  
الا عند حصول المقدار فتقول هذا  
ايضا ليس بقوى لان من الجائز  
ان تكون الجسمية علة لمقدار معين  
لانه لا يحصل ذلك المقدار الكبير  
من الاجسام لاجل مانع منع ذلك  
واما كونه جزءا للكل فهو مانع معين  
ولا يلزم من زوال مانع معين زوال  
كل الموانع الا ترى ان المقطعة من  
الارض اذا انفصلت عن كلها فانه

للفصل وهو بيان كيفية احتياج احدهما الى الآخر من غير ان يلزم  
الدور على ما قلناه \* اشارة \* ( انت تعلم ان الصورة الجوهرية  
اذا فارقت المادة فان لم يعقب بدل لم يتبق المادة موجودة فعقب البديل  
مقيم للمادة لا محالة بالبديل وليس بواجب ان يقول وقيم البديل ايضا  
بالهيولى على ان تكون الهيولى قامت فقامت لان الذي يقوم فيقيم متقدم  
بقوامه اما بالزمان او بالذات وبالجملة لا يمكنك ان تدبر الاقامة ) يريد  
بيان كيفية تقدم الصورة العنصرية على الهيولى وامتناع تقدم  
الهيولى عليها من حيث هي متقدمة على الهيولى على وجه الدور  
قال الفاضل الشارح لما بطل كور الصورة علة مطلقة او واسطة للهيولى  
اراد ان يبطل القسم الثاني من الاقسام الاربعة التي صدرنا الباب  
بها وهو ان يقول الصورة محتاجة الى الهيولى وهذا الفصل يشتمل  
على بيان ان الصورة التي يمكن زوالها عن المادة ليست بتأخرة في الوجود  
عن الهيولى وتقريره ان الصورة الجوهرية اذا زالت عن المادة  
فان لم يحصل عقيبها في المادة صورة اخرى تكون بدلا عنها لم يتبق  
المادة موجودة لما امر ان الهيولى لا تخلو عن الصورة واذا كان كذلك  
فالنسبة التي عقب الصورة الزائلة بالصورة الحادثة مقيم للمادة اي حافظ  
لوجود المادة بواسطة ذلك البديل ثم انه لا يلزم من صدق قولنا ان ذلك  
المعقب يحفظ وجود المادة بذلك البديل صدق ان نقول انه يحفظ ذلك  
البديل بتلك الهيولى لان النسبة ما لم يوجد لم يكن حافظا لوجود غيره فلو كانت  
الهيولى مقيمة للصورة لكانت تقوم اولا ثم تصبح بعد ذلك مقيمة للصورة  
وقد كنا بينا ان الصورة مقيمة للهيولى فيلزم ان يكون وجود كل واحدة  
منهما سابقا على وجود الاخرى وهو معنى قوله وبالجملة لا يمكنك  
ان تدبر الاقامة قال ولقائل ان يقول هذا الفصل كالمناقض لما مضى  
لان فيه بيان ان الصورة متقدمة على الهيولى ولما كانت كذلك استحال  
تقدم الهيولى على الصورة وقد كانت الحجة المذكورة على امتناع كون  
الصورة علة للهيولى مبينة على ان الهيولى تقوما بوجه ما على الصورة وشك  
اخر وهو ان قوله فعقب البديل مقيم للمادة لا محالة بالبديل ليس بجيد على  
الاطلاق فان الجسم لا يتفك عن ابن ما وشكل ما ومقدار ما واذا كان كذلك  
فتي زال ابن معين او شكل معين او مقدار معين فلا بد من ان يحصل اي آخر

لا تصير ككرة مع ان مقتضى لذلك وهو الطبيعة الارضية قائمة والمانع المذكور وهو \* وشكل \*  
كونه جزءا للكل زائل فعلمنا ان ذلك لا يجعل حصول مانع آخر غير هذا المانع فجاز ان يكونها هنا كذلك ثم ان ساعدنا  
على ان الجسمية غير مقتضية للمقدار فلم لا يجوز ان لا يكون مقتضية للشكل الذي لا يحصل الا عند حصول المقدار



فانه من الجائز ان يكون اقتضاء العلة للمطلوب موقوفا على شرط منفصل مثل اقتضاء الجريان لبلل الشمع وضلابة الملح متوقف على الطبيعة التي للشمع والملح وان لم تكن الحرارة مؤثرة في تلك الطبيعتين فكذلك هنا فهذا ما عندي في هذا الموضع \* ٥٧ \*

لـ كان المقدار الجسماني قابلا في نفسه من غير هيولا . للفصل والوصل فكان له في نفسه قوة الانفصال وقد بانت استحالة هذا فيق انه مشاركة من الحاصل فانه ان لزوم الشكل للجسمية القائمة بنفسها لو كانت بسبب الفاعل لكانت الجسمية وحدها بلا شركة من الهوى قابلة للوصل والفصل لكننا بينا ان ذلك محال ولعائل ان يقول لم يلزم من كون الجسمية القائمة بنفسها قابلة للشكل ان تكون قابلة للوصل والفصل فان قبول الاشكال مغاير لقبول الفصل والوصل الا ترى انك تأخذ الشمعة وتشكلها باشكل مختلفة مع انه لا يرد عليها لا الاتصال ولا الانفصال فان تلك الجسمية باقية لعينها كما كانت واذا ثبت ان قول الاشكال قد ينفذ عن قبول الانفصال والاتصال لم يلزم من الحكم كون الجسمية القائمة بنفسها قابلة للاشكال الحكم بكونها قابلة للفصل والوصل الالحقة وبرهان فان قيل الدليل عليه ان كل ما كان قابلا للاشكال فانه لا بد وان يتميز طرف منه عن الطرف الآخر منه وكل ما كان كذلك فانه يكون قابلا للقسمة الوهمية لاحتماله وكل ما كان قابلا للقسمة الوهمية كان

وشكل آخر ومقدار اخر لكونه لا لماضي ثم لا يلزم ان تكون هذه الاعراض صورة مقومة للمادة فعلمنا ان معقب الدل لا يجب ان يكون مقبلا للمادة بذلك البديل بل اوضح ذلك لكان انما يصح في بعض الاشياء وبالبرهان واقول لما بين في هذا الفصل كيفية تقدم الصورة على الهوى اشارة الى ان المسئلة لا تنعكس لاستحالة الدور ولان الهوى لو كانت مقومة للصورة لكانت مقومة بنفسها قبل وجود الصورة اما بالذات او بالزمان وهو محال لما مر وهذا بعينه هو الذي اوردته في بيان استحالة ان تكون الصورة علة مطلقة للهوى و اشار اليه بقوله على انها معلولة من جنس ما لا يتبين ذاته ذات العلة كما سبق ذكره فاذن قد حصل من ذلك استحالة كون كل واحدة منهما علة الاخرى مطلقة لاستحالة قيام كل واحدة منهما من غير الاخرى ثم انه جعل الصورة من حيث هي صورة سابقة على الهوى وشريكة لعلتها الفاعلية ولم يجعل الهوى من حيث هي هوى سابقة على الصورة لان الهوى من حيث هي هوى قابلة بمحضة بخلاف الصورة فلا يمكن ان تصير فاعلة ومعطية للوجود واما الشك الاول الذي اوردته الشارح فيحصل بما ذكرناه مرارا من كيفية تقدم احديهما على الاخرى واما الشك الثاني فليس بوارد لان امتناع انفكاك الجسم عن ابن ما انما يقتضي احتياج الجسم لاني كونه جسمابل في وجوده وتخصسه الى الاين من حيث هو اين مالا من حيث هو اين معين والاين من حيث هو اين ما يحتاج الى الجسم معين واما قوله ثم لا يلزم ان تكون هذه الاعراض صورافة . يدل على انه ظن ان الشيخ اثبت وجود الصورة بانه مقوم للمادة فقط وهذا سهو من باب توهم العكس فان كل صورة مقومة وليس كل مقوم صورة بل المقوم الذي هو الصورة انما هو جوهر يقيم جواهر هو محله ومادته وهذه اعراض قامت اعراضا لانها اقامت اجساما متشخصة لاني جسميتها بل في تشخصاتها العارضة لجسميتها ولذلك سميت بتشخصات الجسم فاذن النقص بها ليس بمنوجه واما قوله فعلمنا ان معقب البديل لا يجب ان يكون مقبلا للمادة بذلك البديل فليس نتيجة لما ذكره لان الذي ذكره لم يقتض الاكون معقب الايون مقبلا للجسم المتشخص بالايون وذلك لاني في اقامة المادة بصورة \* اشارة \* ( ليس يمكن ان يكون شيان

قابلا للقسمة الانفكاكية على \* ٨ \* ما مر في الفصول الماضية فاذا يلزم ان شكل ما كان قابلا للاشكال فانه يكون قابلا للفصل والوصل فنقول هذا الكلام لو صحت مقدماته فانه نعتي في اثبات المطلوب عن التقسيم الذي مضى فانه يمكن ان يقال الدليل على ان الجسمية لا يوجد في غير مادة ان الجسمية يلزم منها التباين



في الشكل وكل شكل فانه يصح ان ينقسم وكل ما كان كذلك فانه يصح عليه الاتصال والاتصال فاذا  
لو وجدت الجسمية لا في مادة لصح الاتصال والاتصال عليها وذلك محال فاذا وجودها لا في المادة ثبت ان هذا الكلام لو صح  
لكان كافيا في اثبات المقصود وحيث يصير الكلام المتقدم \* ٥٨ \* حشوا \* وهم اشارة \*

كل واحد منهما يقام به الآخر حتى يكون كل واحد منهما متقدما بالوجود  
على الآخر وعلى نفسه) اقول يريد بيان امتناع القسم الرابع من الاقسام  
الاربعة المذكورة في الكتاب وهو ان يكون هناك شي آخر يقيم كل  
واحدة من الهيولى والصورة اما بالآخر او مع الآخر فانه يتناسب الدور  
المذكور في الفصل المتقدم وبداية ما يكون اقامة كل واحد منهما بالآخر  
لانه اوضح فسادا ولان الثاني راجع ايضا اليه ولفظ الكتاب ظاهر  
وهذا القسم هو الذي جملة الفاضل الشارح ثالث الاقسام الاربعة  
التي اوردها هو قوله (ولا يجوز ان يكون شيان كل واحد منهما يقام  
مع الآخر ضرورة لانه ان لم يتعلق ذات احدهما بالآخر جاز ان يقوم  
كل واحد منهما وان لم يكن مع الآخر وان يتعلق ذات كل واحد منهما  
بالآخر لذات كل واحد منهما تأثير في ان يتم وجود الآخر وذلك بما قد بان  
بطلانه) اقول وهذا هو الذي نكون الاقامة فيه مع الآخر وجهه الفاضل  
الشارح على القسم الرابع من الاقسام الاربعة المذكورة التي  
اوردها هو وهو كون كل واحد منهما غير محتاج الى الآخر وبيان  
هذا القسم هو ان ذات كل واحد من الشئيين اللذين يوجد كل واحد  
منهما مع الآخر لا يتخلوا اما ان يتعلق بالآخر من حيث هو ذلك الآخر  
يوجد من الوجوه اولم يتعلق به اصلا فان لم يتعلق جاز وجود كل واحد  
منهما منفردا عن الآخر وان يتعلق فلذات كل واحد منهما تأثير ما في  
ان يتم وجود الآخر وهذا هو القسم الاول بعينه الذي بان بطلانه  
والحاصل ان هذا القسم يرجع اما الى عدم التلازم اوالى الدور المذكور  
ولاجل هذا المعنى ذكرنا من قبل ان العلولين التنسيبين الى علة واحدة  
اذ لم يكن بينهما ارتباط يوجد يقتضي ان يكون بينهما تلازم عقلي  
لم يكن بينهما الامصاحبة اتساقية فقط واعتراض الفاضل الشارح  
بان المطلوب ههنا بيان ان الشئيين اذا كان كل واحد منهما غنيا عن  
الآخر وحب صحة وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر واتم ما ذكرتم  
عليه حجة بل ما زدت الا إعادة الدعوى وهذا الاحتمال لو لم يكن له مثال  
من الوجودات لكان يحتاج في ابطاله الى ان يبرهان وكيف وان له مثالا من  
الموجودات فان الاضافات لا توجد الامعاء انه ليس لواحدة منهما حاجة  
الى الاخرى لان احدي الاضفتين لو احتاجت الى الاخرى لتأخرت عنها

(اولئك تقول وهذا ايضا يلزمك  
في اشياء آخر فان الجزء المفروض  
من الفلك ليس له شكل الفلك ثم  
تقول ان الشكل للفلك مقتضى  
طباعه وطباع الجزء وطباع الكل  
واحد فتقول ان الشكل حصول  
لذلك عن طبيعة قوة اوجبت  
اهيولاء تلك الجسمية ولم يكن ذات  
اها عن نفسها او عن جرميتها  
قلما وجب اها ذلك وجب بايجاب  
ذلك السبب ان لا يكون لما يفرض  
بعد ذلك جزأما للكل لكونه جزأ  
مفروضا بعد حصول صورة الكل  
فهذا له من مراض ومانع وبسبب  
مقارنة ما قبل تلك الصورة  
وتحملها صورة الكل ويتجزأ بها  
واما القدار لو افرد ولم يكن هناك  
شي يوجب شيأ الا طبيعة المقدارية  
وتلك الطبيعة واحدة لم تصر كلا  
وغير كل بحسب ذلك العرض  
الامن نفسها لامن علة ولا من  
مقارنة قابل فلا يجب ان يستحق  
شيأ معيا مما يختلف فيه نفس الكلية  
فليس يمكن ان يقال ههنا حجة  
من غيرها شي بحسب امكان وقوة  
ما اوصاوح موضوع ملوقا سابقا  
ثم نعم ذلك ان صار ما هو كاجزء  
بحاله مختلفة (\*) التفسير (\*) هذا  
انك انما اورده على الوجد الذي  
ابطل به القسم الاول من الاقسام  
الثلاثة المذكورة وهو ان التسمية بنفسها او اقتضت الشكل المعين لزم ان يكون شكل جزئها

ساويا لثكل كلها وذلك الشك هو ان يقال ان شكل الفلك مقتضى صورته النوعية مع ان جزئه مساو لثكله  
في ماهية والالكان الفلك مركأ وانه محال ومع ذلك فانه يلزم ان يكون جزئه مساويا لثكله في الشكل فاذا عقل فليقل



ايضا كون الجسمية مقتضية للشكل وان لم يجب ان يكون جزءا مساويا للشكل وحاصل الجواب ان المقضى لئلا شكل الكائن قائم في الجزء الا انه يختلف هذا الحكم لما منع وهو ان وجود جزء الجسم البسيط متأخر عن وجود كنهه وجزئية ذلك \* ٥٩ \* اجزاء مانعة له من ان يتشكل بمثل شكل الكل فاذا كل

الكل وجزءه انما اختلفا في الشكل بعد اشتراكهما في المقضى لذلك الشكل وهو الصورة الفلكية لا خلا فهما في الكلية والجزئية وهذا ان الوصفان غير لازمين للماهية بل هما من العوارض المفارقة والعوارض المارقة لا تحصل الا بسبب المادة فاذا اولا كون الصورة الفلكية ما دية والا لما حصل هذا الاختلاف واما الجسمية المجردة لما فرضت غير مفارقة للمادة استحتم ان يكون شيء منها كلاً وشيء منها جزءاً لان الاختلاف في هذين الوصفين لا يحصل الا بسبب المادة على ما بينا وانا لم يحصل الاختلاف في هذين الوصفين استحتم اختلا فهما في الشكل فهنا حاصل الجواب وفيه بحث ولكنهما نذكره بعد تفسير المتن اما قوله في الجواب ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاء تلك الجريمة ولم يكن ذلك لها نفس عن نفسها او عن جرميتها ففناه ان الشكل المعين انما حصل للفلك لاجل القوة السارية في هيولى ذلك الفلك ولم يكن ذلك الشكل لتلك الهيولى لاجل تلك الهيولى الى اولا لاجل الجريمة الموجودة فيها واما تفسير لفظي القوة والطبيعة فسياً في مكان آخر اولى به من هذا المكان

ولا يكونان معاً ولزم من احتياج الاخرى اليها اندور فان قلتم هذا التلازم لا يعقل الا في الاضافات قلنا دعوى انحصاره في الاضافات مقترة الى بينة والجواب ان المفهوم من كون الشيء غنياً عن غيره ليس الاصح وجوده مع عدم الغير وكون البيان هو الدعوى بعينه يدل على ان الدعوى واضح بنفسه غير محتاج الى برهان وانما اعيد ذكره لعبارة اخرى ليرفع الالتباس اللفظي واما المتضايقان فليس كل واحد منهما غنياً عن الآخر كما ظنه هذا الفاضل ولا الاحتياج بينهما دليلاً كما الزمه بل هما ذاتان افاد شيء ثالث كل واحد منهما صفة بسبب الآخر وتلك الصفة هي التي يسمى مضافاً حقيقة فافن كل واحد منهما محتاج لافي ذاته بل في صفته تلك الى ذات الاخرى وهذا لا يكون دوراً ثم اذا اخذ الموصوف والصفة معاً على ما هو المضاف المشهور حدثت جلتان كل واحدة منهما محتاجة لافي كلاً بل في بعضهما الى الاخرى لا الى كلاً بل في بعضهما الغير المحتاج الى الجملة الاولى فظن ان الاحتياج بينهما دليلاً لا يكون في الحقيقة كذلك فاذا نـ ليس التلازم بينهما على وجه الاحتياج لاحدهما الى الاخر على ما ظنه ولا على سبيل الدور وظاهر من ذلك ان المية التي تكون بين المتضامين ليست من جنس ما تقدم بطلانه بل هي معينة عقلية مدتها وحوب تعقلها معاً وحال الهيولى والصورة تناسب هذا الحال من وجه وهو تعلق كل واحدة منهما بالآخرى من غير دور وخالته من وجه وهو كون الصورة اقدم ذاتاً من الهيولى وانما لم يكن تعلقهما تعلق التضائيف لان المتضامين لا يمكن ان ينفردا بتفردين بخلافهما ولذلك اخرج مع تعلق الصورة اليين وجودها الى اثبات الهيولى ثم ان التضائيف تعرض لهما بعد تعقلها كما في سائر انواع المضاف المشهور \* قوله \* ( فسق انه

انما يكون التعلق من جانب واحد فاذا الهيولى والصورة لا تكونان في درجة التعلق والمية على السواء ) قد بين مما مر ان التلازم ينقسم الى ما يكون التعلق فيه لاحد المتلازمين بالآخرى من غير عكس والى ما يكون لكل واحد منهما بالآخر واذ ابطال القسم الاخير ثبت الاول وهو الذي قسمه الشيخ الى ثلاثة اقسام هي كون الصورة علّة او آلة او واسطة او شريكاً للعلّة وقد ابطال منها ايضا قسمين وبقي واحد وهو كونها شريكاً للعلّة

واما قوله فلما وجب لها ذلك وجب ايحاب ذلك السبب ان لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزءا اما للكل لكونه مفروضاً بعد حصول صورة الكل ففناه ان ذلك الشكل لما حصل عن القوة السارية في تلك الهيولى استحتم ان يحصل للجزء مثل ما حصل للكل من الشكل لا استحتم ان يتشكل الجزء لشكل الكل مادام ذلك الجزء جزءاً لذلك الكل واما قوله



فهي لا يمكن أن تكون عرضاً ومائعاً وبسبب مقارنة ما قبل تلك الصورة وبحملها ويجري ما معناه ما ذكرنا من أن مقتضى  
 لأن يحصل العرض مثل شكل الكل قائم إلا أنه لم يوجد ذلك العرض الذي عرض له وهو كونه جزءاً لذلك الكل  
 وصار مانعاً عن أن يحصل له مثل شكل الكل وهذا العرض ٦٠ \* اعني كونه جزءاً لذلك الكل

بسبب المادة المقارنة لتلك الصورة  
 الجملة لها التجزية بها وقد علمت  
 أن الاختلاف في الجزئية والكلية  
 لا يكون إلا لاجل السادة وأما قوله  
 وأن المقدار لو انفرد لم يكن شيئاً  
 يجب شيئاً الطبيعة المقدار وتلك  
 الطبيعة وهي واحدة لم تصر كلا  
 وضير كل بحسب ذلك الفرض  
 لأن نفسه ولأنه علة ولأنه مقارنة  
 قابل فلا يجب أن يستحق شيئاً معيناً  
 مما يختلف فيه حتى تغير الكلية فمعناه  
 أن المقدار المنفرد بنفسه من المادة استحالة  
 أن يكون شيئاً منه كلا وشيئاً منه جزءاً لأن  
 الاختلاف بالكلية والجزئية لا يجيء  
 من نفس تلك الماهية بل لا بد وأن يجيء  
 من المادة وأذ ليس لها مادة استحالة  
 أن يخالف منه شيء شيئاً في الكلية  
 والجزئية ولم يكن أن جزئه يخالف  
 لكه في الشكل لمثل العذر الذي  
 ذكرناه في الفلك وأما قوله فليس  
 يمكن أن يقال هنا لحقها من غيرها  
 شيء بحسب إمكان وقوة أو صلوح  
 موضوع لحقاً سابقاً ثم تبع ذلك  
 أن صار ما هو كالجزم لحالة مخالفة  
 معناه أن العذر الذي ذكرناه في  
 الفلك هو أن ذلك الشكل ممكن  
 الوجود في نفسه وكأنت القوة  
 السارية في كلية الفلك موجبة له  
 وكان الموضوع صالحاً مستمداً  
 لقبوله فلا جرم حصل ذلك الشكل

\* قوله \* (والصورة في الكائنة الفاسدة تقدم ما فيجب أن نطلب كيف  
 هو) إنما خص الكائنة الفاسدة بالذكر لأن تصور التقسيم فيها مع  
 كونها متجددة على الهول في الباقية في جميع الأحوال أبعد وكيفية التقدم  
 هي ما صرح بها في الفصل التالي لهذا الفصل وهو أنها تشترك  
 شيئاً آخر في العلية والتقدم على الهول من حيث هي صورة  
 ما لا من حيث هي صورة معينة فانهما من تلك الحثية مستمرة الوجود كالهول  
 \* إشارة \* (إنما يمكن أن يكون ذلك على أحد الأقسام الباقية  
 وهو أن تكون الهول توجد عن سبب أصل وعن معين بتعقيب الصور  
 إذا احتمات وجود الهول) لما اطل الأقسام المحتملة إلا واحداً  
 وهو أن الصورة جزء العلة ثبت أنه حق فصرح به في هذا الفصل  
 وأشار بقوله ذلك إلى ما اوجب طلبه في الفصل السابق وبين أن الشيء  
 الذي يشترك الصورة في العلية ما هو وهو الذي سماه سبباً أصلاً وإنما  
 سماه أصلاً لأنه المستمر الوجود المستحفظ لوحدة العلة على ما مر وإيضاً  
 لأنه الذي يفيد أصل وجود الهول من حيث كونها بالقوة فإن الصورة  
 لا تفيد إلا إخراج ذلك الموحود المستفاد منه إلى الفعل وتبعيته وهو  
 كما ذكرنا موجود ثابت دائم الوجود مفارق عن المادة وعما يتعلق بها  
 من الجرحات والالعاد بعد المحلات المذكورة وقد يسمى عقلاً كما سيجيء  
 ذكره وبين صفاته وأما المعين بتعقيب الصور فهو السبب الذي يقتضي  
 تعقيب الصور وسماه معيناً لأنه يفيد بواسطة الصور المتعاقبة بقاء الهول  
 لأصل وجودها فهو يعين السبب لأصل في إقامة الهول المستمرة  
 الوجود وقد ذهب الفاضل الشارح إلى أن ذلك المعين هو الحركة  
 السرمدية التي تفيد الهول الاستعدادات المتعاقبة لقبول الصور  
 المتعددة المتعاقبة وأقول إنها ليست بكافية في تعقيب الصور لأن حصول  
 الاستعداد لا يكفي في وجود الشيء فإن العلة المعدة ليست من العلل  
 الموجدة بل يحتاج فيه مع ذلك إلى مفيض لأصل وجود الصورة كما ذكر  
 هو أيضاً في كلامه ويجه الاحتياج إليه وهو السبب لأصل بعينه  
 على ما سيأتي بيانه وإلى أحوال اتفاقية من خارج طبيعية أو قسرية  
 يحددها ما يجب من المقدار والشكل على ما مر فالعلة التامة لوجود  
 الصورة المتجددة هي مجموع ذلك والمعين أن جعل على علة الصورة فينبغي

لكله وذلك يقتضي أن لا يحصل من الشكل للجزء الذي يفرض بعد ذلك فهذا هو \* أن \*  
 العذر الذي ذكرناه في الفلك ولا يمكن أن يذكر مثله في الجسمية القائمة لافي مادة وظهور الفرق والحاصل من  
 الجواب تسليم أن الجزء من الفلك قد حصل له أن ما يقتضي شكله شكل الكل ولكن امتنع ذلك لما منع وهو كونه جزءاً



فإن قيل الجسمانية القائمة بنفسها لم لا يجوز ان يقال ان جزئها انما لم يتشبه الكل لان كونه جزءاً لذلك الكل منع عن ذلك فجوابه ان الاختلاف بالكلية والجزئية انما يحصل بسبب المادة فلما كانت الصورة الفلكية مادية صح كلامنا فيها ولم يصح \* ٦١ \* في الصورة المجردة عن المادة ولقائل ان يقول الذي تذكرونه

من ان الاختلاف بالكلية والجزئية انما يكون لاجل المادة فغير صحيح لان مادة جزء الصورة الفلكية اما ان يكون غير مادة كل تلك الصورة او يكون جزءاً من تلك المادة وان كان الاول كان كل تلك الصورة وجزئها حالين في محل واحد مع ان تلك الصورة وجزئها متساويان في الماهية فلم تكن الهيولى بان تجعل الصورة التي هي صورة الكل وصورة الكل باولى من العكس وان جاز ذلك لجاز ان تكون الجسمانية المشتركة من الكل والجزء يقتضى لشيء ان يكون كلا ولاخر ان يكون جزءاً وان كان الله في كانت الهيولى مخالفة لجزئها بالكلية والجزئية فان كان ذلك الهيولى اخرى تسلسل وان لم يكن الهيولى لم يكن الاختلاف بالكلية والجزئية موقوفاً على كون الشيء في الهيولى فلا يلزم من عدم حلول الجسمانية والهيولى ان لا يحصل فيها اختلاف بالكلية والجزئية فلو قالوا هذا الحال انما يلزم لو كانت الصورة وجزئها معاً في الوجود وفي الحال في تلك الهيولى حتى يقال ليست الهيولى اولى من العكس بان تجعل احدهما كلا والاخر جزءاً لكن ليس الامر كذلك فان كل الصورة تحصل في الهيولى ثم يحصل

ن يحمل عليها باسرها وحيث يكون السبب الاصل ايضاً داخلاً في المدين من وجهه ويحمل ايضاً ان يحمل المدين على طبيعة الصورة من حيث هي صورة ويكون تقدير الكلام هكذا عن سبب اصل وعن معين يتحصل وجوده عن السبب الاصل بتعقيب الصور فيكون فاعل التعقيب هو السبب الاصل ولله سماه اصلاً لاجل انه علة بالوجهين احدهما بلا توسط والثاني بتوسط المدين الذي هو الصورة فهو اصل في العلية مطلقاً وعلى التقديرين جميعاً فقولنا اذا اجتمع وجود الهيولى يريد به اجتماع السبب الاصل والصورة من حيث هي صورة لان العلة اتامة القرينة هي مجموعهما وهو مستمر الوجود على ما مر فاذن الصورة المتعاقبة شريكة للسبب الاصل في اقامة الهيولى بما يشارك به الصورة الزائلة وجاءت العلة للمادة جوهرها غير الذي كان بالفعل بما يخالف من الاحوال النوعية \* قوله \* ( ونسخص بها الصورة ونشخصت هي ايضاً بالصورة على وجه يحتمل بيانه كلام غير هذا المجهل ) قال الفاضل الشارح لما بين كيفية تعلق وجود الهيولى بوجود الصورة اراد ان يشير الى كيفية الشخص كل واحدة منهما بالاخر ثم ان فيه شيئاً وذلك اننا قد بينا ففهما مضى ان كل نوع يخص ان يكون له اشخاص كثيرة فذلك النوع انما يتخصص بالمادة فتخصص تلك المادة ان كان لمادة اخرى لزم التسلسل فزعم الشيخ ههنا ان كل واحدة منهما اعني الهيولى والصورة تشخص بالاخرى وهذا لا يقتضى الدور لانا نجعل ذات كل واحدة منهما علة لتشخص الاخرى ولقائل ان يقول ان نخصص كل واحدة منهما بذات الاخرى متوقف على انضمام ذات كل واحدة منهما الى ذات الاخرى وانضمام ذات كل واحدة منهما الى ذات الاخرى متوقف على تشخص كل واحدة منهما فان المطابق غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم اليه غيره ويمكن ان يجاب عن ذلك بان يمنع هذه المدة فان انضمام الوجود الى الماهية لا يتوقف على صبره كل واحد منهما موجوداً فكذا ههنا اقول تشخص الهيولى بذات الصورة معقول فان الهيولى انما تصير هذه الهيولى بعينها لاجل صورة تعينها لامن حيث اتى هذه الصورة بل من حيث انها صورة ما كما مر واما تشخص صورة بذات الهيولى

بعد ذلك جزءاً الصورة اما لتوهم او اختلاف اعراض ولما تقدم الكل على الجزء كان كل الصورة اولى بان يصير كلامنا جزئها فنقول الان صدقتم لكن اذا صح ذلك فلم لا يجوز ان يقال الجسمانية الموجودة لاني مادة تكون وجود كليتها سابقاً على وجود جزئها فلا جرم كان السابق اولى بالكلية من الجزء المتأخر في الوجود وانما ثبت ان الجسمانية المجردة



يمكن أن يكون هناك اختلاف فيها والجزئية لم يبق بينها وبين الصورة الكلية فرق \* المسئلة السادسة \* في امتناع  
 ظهور الهيولى عن الصور الجسمية وفيها فصول ثلثة \* تنبيه \* ( هذا الحامل انما هو الوضع من قبل اقتران  
 الصورة الجسمية به ولو كان له في حد ذاته وضع وهو منقسم ٦٢ ) كان في حد ذاته ذبحهم اوضح

منقسم كان في حد نفسه مقطع منتهى  
 اشارة نقطة وان لم ينقسم اليه  
 او خطا او سطحا ان انقسم غير جهة  
 (الاشارة) \* التفسير \* لما فرغ من  
 بيان ان الصورة لا يتفرد بنفسها  
 عن الهيولى شرع الان في بيان ان  
 الهيولى لا يتفرد عن الجسمية  
 والحجة المشهورة فيه ان الهيولى  
 لو كانت خالية عن الجسمية لكانت  
 اما ان يكون مشار اليها ولا يكون  
 والقسمان باطلان فاقول بانفراد  
 الهيولى عن الصور باطل والمقصود  
 من هذا الفصل ابطال القسم  
 الاول فنقول في بيانه الهيولى لو كانت  
 من حيث هي هي مشار اليها لكانت  
 اما ان يكون منقسمة من جميع  
 الجوانب او لا يكون والاول باطل  
 لان المقسم من كل الجوانب جسم  
 فلو كانت الهيولى منقسمة من كل  
 الجوانب لكانت الهيولى جسما هذا  
 خلف والثاني باطل لان ما لا يقسم  
 في جميع الجهات وهو مشار اليه فاما ان  
 لا يقبل القسمة اصلا وهو النقطة  
 او نقطة في جهة واحدة فقط وهو  
 الخط او في جهتين فقط وهو المربع  
 فنقول باستحيل ان تكون الهيولى  
 المجردة نقطة والالكانت النقطة قائمة  
 بذاتها لكن ذلك محال لانا اذا فرضنا  
 وصول طرفين من خطين اليها فهي  
 اما ان يحجب النقطتين اللتين هما

فليس بمقول لوجهين الاول ان هذه الصورة لم تصر هذه الصورة  
 بعينها لاجل الهيولى من حيث انها هيولى ما فال هذه الصورة لا تعقل  
 مفارقة لهذه الهيولى ومتعلقة بها من حيث هي هيولى ما بخلاف الهيولى  
 فانها تعقل ان تكون هذه الهيولى وان لم تكن هذه الصورة فاذن  
 تشخص الصورة بالهيولى يكون من حيث هي هذه الهيولى لامن حيث  
 هي مطلقة والثاني ان ذات الهيولى هي حقيقة القابلية والاستعداد  
 فكيف يصير حلة وقاعلا للشخص بل قد قيل ان كل نوع يحتمل  
 ان يكون له اشخاص فذلك النوع انما يتشخص بالمادة اي يتشخص بها  
 من حيث هي قابله للشخص فيصير النوع لاجلها كذا الامن حيث هي  
 فاعلة لذلك بل الفاعلية هي الاعراض المكتنفة لها كاوضع والاين  
 ومتى واماها المسماة بالاشخاص فظهر ان تشخص الصورة يكون  
 بالهيولى المعينة من حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى بالصورة  
 المطلقة ومن حيث هي فاعلة لتشخصها وسقط الدور وهذه المسئلة من  
 غوامض هذا العلم واما قول العاضل الشارح السي المطلق غير موجود  
 فليس صحيح وذلك لان السي المطلق يمكن ان يؤخذ بشرط الاطلاق  
 والتقدير ويمكن ان يؤخذ بشرط الاطلاق كما مر ذكره والاول  
 موجود في الخارج والعقل واليه تذهب ههنا والثاني موجود في العقل  
 دون الخارج فاذن ليس بصحيح ان يقال انه غير موجود اصلا واما  
 الجواب بالضمم الوجود الى الماهية فغير صحيح ايضا لانها امر ان  
 عقليان ولا يصح الخاق الامور الخارجية من حيث هي خارجية في احكامها  
 بالامور العقلية من حيث هي عقلية \* وهم وتنبيه \* (اوامالك تقول لما كان  
 كل واحد منهما يرتفع الاخر رفعه فكل واحد منهما كالاخر في التقديم  
 والآخر والذي يخلصك من هذا اصل محقق وهو ان العلة كحركة يدك  
 بالمتاح واذا رفعت رفع الملول كحركة المتاح واما الملول فليس  
 اذا رفع رفع العلة فليس رفع حركة المتاح هو الذي يرفع حركة يدك  
 وان كان معه بل يكون انما امك رفعها لان العلة وهي حركة يدك  
 كانت رفعت وهما اعني ارفعين معا بارمان ورفع العلة متقدم على رفع  
 الملول بالذات كما في ايجالهما ووجوديهما) لما ثبت ان التلازم بين الصورة  
 وانها ولي هو سبب احتياج الهيولى الى الصورة من حيث الذات

طرفا الخطين الواصلين اليها عن التلاقي ولا يحجب فان جنتها عن التلاقي انقسمت لما مر في مسئلة ٦٠ لا  
 الجزء ان الوسط الذي يحجب الطرفين عن التلاقي منقسم وان لم يحجبهما عن التلاقي كانت النقطتان المتلاقيتان  
 لها فدين فيها وذلك محال لانها قيد كانت قابلة بذاتها مباينة عن الخطين فاما ان بقيت مباينة كما كانت اولم يبق



فان بقيت مباينة بعد تقوُّد طرفي الخطين الحدين فيها والحال في المبدأين من الخطين مباين بينهما فرحاً  
ان يكون طرفا الخطين متباينين منهما فاذا طرفا الخطين المتباينين متباينان عنهما فيكون لهما طرفان آخران  
والكلام فيهما كاللزام ٦٣ في الاولين فيلزم ان يكون لكل واحد من الخطين نقطة

غير متناهية في موضع واحد ومع ذلك  
فانه لا يلزم ان يكون لواحد منهما  
طرف غير مباين لار كل نقطة فرضت  
غير مباينة عن الخط فانها يكون  
حالة في النقطة المباينة والحال  
في المباين مباين فاذن النقطة التي  
فرضت غير مباينة عن الخط مباينة  
هذا خلف وان لم يبق مباينة صارت  
حالة في الخطين وعلى هذا يكون  
الخط حالاً في السطح والسطح في الجسم  
والحال في الحال في شيء حال في ذلك  
الشيء فاذا الهوى في حالة في الجسم  
وقد فرضنا هاهنا مجردة هذا خلف  
فثبت ان النقطة لا يمكن ان يكون  
قائمة بذاتها وكذلك الخط لا يكون قائماً  
بذاته والا لكان اذا وصل اليه طرفا  
سطحين لكان اما ان يحجب الخطين  
الذين هما يتسا سطحين عن  
التلاق او لا يحجبهما ويعود الكلام  
بعينه وكذلك السطح لا يمكن ان  
يكون قائماً بذاته والا لكان اذا وصل  
اليه طرفا سطحين لكان اما ان يمنعها  
عن التلاق او لا يمنعها فثبت بهذا  
ان النقطة والخط والسطح لا توجد  
قائمة بذواتها وعند ذلك نقول  
الهوى يستحيل ان تكون في حد  
ذاتها مشارة اليها وفي هذه الحجة  
ابحاث تركناها اختياراً للاختصار  
فلنرجع الى شرح المتن قوله هذا الحامل  
انما هو الوضع من قبل افتراض الصورة

لا بالعكس ورد عليه شك وهو انهما لما نلزاما في الرفع فليس احديهما  
بالقدم والتأخر اولى من الآخر وهذا الشك لا يختص بهما بل هو وارد  
على احد قسمي التلازم الذي يكون بين العلة التامة وبين معلولها  
والجواب ان التلازم في الرفع انما يكون من جهة الزمان ولا يكون من  
حيث الذات بل رفع احدهما بالذات اقدم من رفع الآخر ولذلك  
قبل عدم العلة عدم كما كان في جانب الوجود ايجاب العلة بما يوجد بها  
مما اقدم من ايجاب المعلول ووجود العلة اقدم من وجود المعلول  
\* تذييل \* ( يجب ان تتلطف من نفسك وتعلم ان الحال فيما لا يخارقه  
صورته في تقدم الصورة هذه الحال ) الجسم الذي لا يفارق صورته  
هو الفلكيات بأسرها وبيان ان حالها في تقدم الصورة حال العناصر  
ان تعلق كل واحدة من الهوى والصورة بالآخرى هناك ايضا اما ان  
يكون من الجانبين على السواء وهو باطل اما للدور او لعدم التلازم  
واما ان يكون من جانب واحد ولا يجوز ان يكون المحتاح اليه هو الهوى  
لان القابل لا يكون فاعلاً فاذن هي الصورة وهي اما ان تكون علة  
لهوى او واسطة وآلة او جزء علة والا لان ما طلان لما مر فهي اذن  
شريكة لسبب اصل يكون مجموعهما علة للهوى قال الفاضل الشارح  
فلا تفاوت بين الكلام في الفلكيات والعنصرات الابشئ واحد وهو  
انا قد بينا في العناصر ان الهوى ليست هي المحتاح اليها بان قلنا  
ان الصورة اذا زالت وجب ان يعقبها بدل ومقرب البدل مقيم لما دلتها  
بالبدل وهذا لا يتصور في الفلكيات بل يتناهى بان القابل لا يكون  
فاعلاً وهذا البيان كان عاماً لهما الا ان الشيخ لما يذكر في العناصر هذا البيان  
العام واقتصر على البيان الخاص بهما امر بالتلطف ههنا في معرفة ان الحال  
فيهما واحد واقول ويتفاوت الحال فيهما ايضا بشئ آخر وهو ان استعداد  
الهوى لقبول الصورة في الفلكيات لازم لذاتها مستفاد من مبداها  
وفي العناصر غير لازم لهما بل مستفاد من الاحوال المختلفة المجددة  
الخارجية الا ان بيان احوال فيهما لا يختلف بهذا التفاوت \* تذييل \*  
( الجسم ينتهي ببسطه وهو قطعة والبسيط ينتهي بخطه وهو  
قطعه والخط ينتهي بنقطة وهي قطعة ) الكميات المتصلة القارة  
ثلاثة انواع الجسم التعليمي والبسيط هو السطح والخط ويتصل بهما

الجسمية به فاعلم ان الوضع يقال بالاشارة على معان والمراد هاهنا كون اشئ بحيث يمكن الاشارة اليه  
واذا عرفت ذلك فنقول المراد ان الهوى انما يكون الاشارة اليها لاجل الصورة الجسمية المقارنة لها  
فان قيل ذات الهوى من حيث هي اما ان تكون له اختصاص بالخير او لا يكون فان كان الاول كانت الهوى



هي الجسم نفسه او المقدار نفسه وان كان الثاني فنقد حلول الجسمية فيها اما يبقى تلك الذات اولا يبقى  
فان لم يبق لم تكون الصورة الحسالة فيها حالة فيها لان الوجود لا يحل في المعدوم وان بقيت تلك الذات  
لا تكون مختصة بالحيز والجهة فلا تكون اليها اشارة اصلا \* ٦٤ \* بل الاسارة انما تكون الى الجسم فاذا

قولكم الهبولي يشار اليها بسبب ما فيها  
من الجسمية كلام مجازي بل المشار  
اليه هو الجسمية ما والهبولي فغير مشار  
اليه اصلا فنقول هذا باطل بالعرض  
فانه غير مشار اليه في ذاته بل بسبب  
الحل فاذا جاز ذلك فليجز ان تكون  
الهبولي مشارا اليها لالذاتها  
مكن بسبب ما يحل فيها واما قوله  
قلو كان له في حد ذاته وهو متقسم  
صكان في حد ذاته ذاجم فاعلم  
ان في ظاهره نظر لانه ليس كل ما كان  
ذا وضع وكان متقسما كان ذاجم  
لان الخط كذلك مع انه ليس بذى  
جسم لان الخط وان كان في نفسه  
مقدارا الا انه ليس بذى مقدارا بل  
الجسم هو المقدار القابل للجزية من  
الجوانب اثنى عشرة فاذا يجب ان يكون  
المراد من هذا الكلام ان كل ذى  
وضع يكون متقسما من الجوانب  
فهو ذو حجم واما قوله ان غير متقسم  
كان في نفسه منقطع منتهى اشارة  
معناه ان كل ما يشار اليه فلا من  
طرف ينقطع الاسارة عنده وذلك  
الطرف يجب ان لا يكون متقسما  
من الجانب الذي انقطعت الاشارة  
عنده والا فيكون قد بقي وراء ذلك  
القطع شئ من المشار اليه فلم يكن  
مقطع الاسارة منقطع الاسارة هذا  
خلف فاذا كان كل ما يكون مقطعا  
للاشارة فهو طرف ولا كان كل طرف

في انسبة نوع آخر من غير جنسها وهو النقطة فالجسم هو مقدار ذو  
وضع له ابعاد ثلثة والسطح هو مقدار ذو وضع له بعدان فقط والخط مقدار  
ذو وضع هو طول بلا عرض والنقطة هي ذات وضع لا جزء لها والصورة  
الجسمية لذاتها يستلزم الجسم التعليمي ولذلك ربما شبه احد ههنا  
بالاخر كما مر والجسم التعليمي يستلزم البسيط والبسيط الخط والخط  
النقطة لالذاتها بل باعتبار التناهي فلذلك اتصلت بمباحث المقادير  
بمباحث الاجسام ولما كانت مباحث الجسم التعليمي داخلة في مباحث  
الماضية بالعرض وبقيت المباحث الباقية فاورد هذا الفصل بعد تلك  
المباحث مستخلا عليها واعلم ان الجسم في قوله الجسم ينتهي ببسطه  
هو التعليمي لانه بالذات معروض البسيط والجسم الطبيعي انما يصير  
معروضه بتوسط التعليمي وقد افاد بقوله الجسم ينتهي ببسطه  
اثبات البسيط اولا وكيفية لزومه للجسم ثانيا وذلك لان انتهاء  
الشئ انما يكون عند انقطاع امتداده الاخذ في جهة ما ولما كان  
الجسم ذا امتدادات ثلثة وانتهاء الواحد منها في جهة من حيث هو  
واحد يقتضي بقاء الاثنين الباقيين فان الجسم ينتهي بمسار من شأنه  
ان يكون ذا امتدادين فقط وهو المسمى بالبسيط وهكذا القول في انتهاء  
البسيط بالخط واما الخط فهو امتداد واحد مجرد عن الاخرين فهو ينتهي  
بما لا امتداد له اصلا ويكون ذا وضع لان هذه المقادير ذوات  
اوضاع فنما ياتها كذلك والشئ ذو الوضع الذي لا امتداد له اصلا هو  
النقطة فالخط ينتهي بالنقطة وهي ليست مقدارا اعدم الامتداد فيها  
قال الفاضل النارج انما لم يقل نهاية الجسم هو البسيط بل قال ينتهي  
ببسطه لان البسيط والنهاية من المضاف المشهورى فانها نهاية  
لذى النهاية فاذا القول بان البسيط نهاية الجسم خطأ بل هو الذى به  
ينتهي الجسم واقول التحقيق يقتضى ان يكون هناك ثلثة امور اولها  
ماهية السطح الذى هو المقدار المتصل ذو البعدين وثانيها عدم الجسم  
بمعنى نفاذه واعطائه وانتهائه لا عدم المطلق وثالثها اضافة طارئة  
الى الجسم وانما يستدل على ثبوت الاول للجسم بثبوت الثاني له اذ هو مقارن  
ومستلزم الاول واما الثالث فاذا اعتبر عروضة الاول كان المجموع  
سطحا مضافا الى ذى السطح واذا اعتبر عروضة الثاني كان نهاية

\* مضافة \*

انما كان مقطعا للاشارة لانه طرف لاجرم انعكس تلك لموجبة الكلية موجبة جزئية وصدق  
ان كل طرف فهو مقطع منتهى اشارة واما قوله نقطة انما ينقسم البتة او خطا او سطحا ان انقسم في غير جهة الاشارة  
فمعناه ان مقطع الاشارة لما ثبت انه لا ينقسم من الجانب الذى به صار مقطعا للاشارة فهي ان لم تنقسم



البته كان نقطة وان انقسم في غير مأخذ الاشارة كان خطأ او سطحاً فقد بين ان الهيولى اذالية تن  
 الصورة او كانت مسارا اليها لكأن امانقطة او خطأ او سطحاً او جسماً واما ابطال ذلك فهو غير مذكور  
 في الكتاب وقد ذكرناه \* نبيه \* ﴿ ٦٥ ﴾ ( فلو فرضنا هيولى بلا صورة وكانت بلا وضع ثم لحقتها

الصورة فصارت ذات وضع  
 مخصوص فليس يمكن ان يقال  
 ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك  
 كما يمكن ان يقال لو كانت في صورة  
 بوجوب لها وصفها هناك او قد  
 مرض لها وضع هناك ثم لحقتها  
 الصورة الاخرى وانما ليس يمكن  
 فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا  
 الفرض وليس يمكن ان يقال ايضا  
 ان الصورة عينت لها وضعاً  
 مخصوصاً من الارضاع الجزئية التي  
 تكون لاجزأ كل واحد مثلاً  
 كاجزأ الارض كما يمكن ان يقال  
 في الوجه الذي ذكرناه من تخصيص  
 وضع جزئي بسبب لحوق الصورة  
 وهناك وضع جزئي لحوقاً يخص  
 في اقرب المواضع الطبيعية من تلك  
 المواضع كاجزأ من الهواء بصيرماء  
 فيكون موضعه الطبيعي مخصوصاً  
 بسبب موضعه الاول وهو اقرب  
 مكان طبيعي لها بما كان موضعاً  
 لهذا الصاير وهو هو آء وانما  
 لم يكن هذا ايضا لاننا جعلناها مجردة  
 \* التفسير \* المتصور من هذا  
 الفصل بيان فساد القسم الثاني  
 وهو ان يقال الهيولى الخالية عن  
 الصورة لا تكون مسارا اليها وببانه  
 ان الهيولى الخالية اذا لم تكن  
 مسارا اليها ولم تكن في حيز وجهة  
 اتصال ان تحصل في حيز معين

مضافة الى ذي النهاية قوله ( والجسم يلزمه السطح لامن حيث يقوم  
 جسميته بل من حيث يلزمه التناهي بعد كونه جسماً فلا كونه ذات سطح ولا كونه  
 متناهي امر يدخل في تصور جسمه ولذلك قد يمكن قوما ان يتصوروا وجسماً  
 غير متناه الى ان يبين لهم امتناع ما يتصورونه ) قال الفاضل الشارح مراده  
 ان السطح والتناهي ليسا جزئين لما هيبة الجسم لا مكان انفكاك تصور  
 الجسم عن تصورهما حين يتصور جسم غير متناه والشي لا يتصور  
 الا بعد تصور اجزائه ثم اعترض عليه بان تصور الجسم ونحتاج في  
 معرفة أليفه عن الهيولى والصورة الى الحجة ولم يكن ذلك الا لكون  
 تصوره قبل معرفتهما ناقصاً مكتسباً بالرسم وبعد معرفتهما تاماً  
 مكتسباً بحدود مشتملة عليهما اوليكون تصور الشيء غير مقتض لتصور  
 اجزائه وكيف ما دارت القضية فلم لا يجوز مثله في السطح والتناهي اقول  
 والجواب عنه ان اجزاء الشيء في العقل اعني الجس وانفصل غير اجزائه  
 في الوجود اعني الصورة والمادة والجسم يتصور باجزائه العقلية ويطلب  
 بالحجة اجزائه الوجودية وان كانت الاولى بالقوة مشتملة على الاخيرة  
 فان الابداد المأخوذة في حد الجسم يدل على صدرته والقبول المأخوذ  
 فيه يدل على مادته والسطح والتناهي لا يعقل كونهما جزئين عقليين  
 اذ هما ليسا بمعمولين على الجسم فين السطح اولا انهما ليسا بجزئين  
 في الوجود وذلك لان السطح يلزم الجسم بسبب التناهي المتعلق بطرفه  
 والجزء لا يكون كذلك ثم احتمال ان يتصور كون ذي السطح وذو التناهي  
 جزئين عقليين لكونهما محولين عليه فيبين انهما ايضا ليسا كذلك  
 لا انفكاك تصوره عن تصورهما واعلم ان الشيء كما يقوم بجزئه العقلي  
 وبجزئه الوجودي فقد يقوم بعلمته كالمادة بالصورة وحصاة النوع من الجس  
 بالفصل والجسم لا يقوم بالسطح وواحد من هذه المعاني اما الاولان فلما  
 مر واما الاخير فلما سبأ في وهو ان السطح لا يعقل الجسم وقال ايضا  
 متعرضاً الى قوله من حيث يلزمه التناهي انه مشعريان السطح يلزم الجسم  
 بواسطة التناهي وهو يقتضي ان يكون عروض التناهي للجسم قبل  
 عروض السطح له وهذا باطل لا يثبت ان النهاية اضافة عارضة للسطح  
 والعارض متأخر عن المعروف فكيف يكون عروض التناهي للجسم  
 قبل عروض السطح له ثم قال و يمكن ان يجاب بان النهاية المتأخرة

عند دل الجسمية فيها لان ﴿ ٩ ﴾ حصواها فيه على اثنين لركان الجسمية او ما يلزمها ووجب  
 حصول كل الاجسام فيه وان كانت لامر غير لازم لجسميته امكن حصول الجسمية عارياً عن ذلك المخصص فحينئذ  
 يجب ان لا يحصل في حيز معين ما هيولى لو كانت خالية من الجسمية ثم انصفت بها فانها لا يحصل في حيز معين



بَلْ إِنَّمَا أَنْ يَحْتَصِلَ فِي كُلِّ الْأَحْيَازِ وَهُوَ مُحَالٌ أَوَّلًا فِي شَيْءٍ مِنْهَا فَجَبْتُمْ لَا تَكُونُ مُجَسِّمَةً مَعَ أَنَا قَدْ فَرَضْنَا مُجَسِّمَةً هَذَا  
يُخَلَفُ فَإِنْ قِيلَ هَذِهِ الْحُجَّةُ مَبْنِيَّةٌ عَلَى تَسَاوِي الْأَجْسَامِ بِأَسْرَاسِهَا فِي الْجَسْمِيَّةِ وَالْكَلَامُ عَلَيْهِ قَدْ مَرَّ الْأَنْ بَعْدَ  
الْمُسَاعَدَةِ عَلَى ذَلِكَ فَإِنَّ هَذَا الْأَشْكَالَ لَا نَزْمَ عَلَيْكُمْ أَمَّا أَوْلَا فَلَا رَجْعَ إِلَى الْجَسْمِ ﴿ ٦٦ ﴾ النَّصْرِيُّ لَا يَجِبُ اتِّصَافُهُ

عَنِ السَّطْحِ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ سَيَّالِبُوتِ السَّطْحِ لِلْجَسْمِ كَالْأَوْسَطِ فِي بَرَهَانِ الْأَمْرِ  
إِذَا كَانَ مَعْلُولًا لِأَكْبَرٍ وَهَلَا ثَبُوتُهُ لِلْأَصْغَرِ وَأَقُولُ أَمَّا قَوْلُهُ النَّهْيَةُ إِضَافَةٌ  
مَارِضَةٌ لِلْسَّطْحِ يَقْتَضِي كَوْنَ النَّهْيَةِ مِنَ الْمَضَافِ الْحَقِيقِيِّ وَهُوَ مُنَاقِضٌ  
لِحُكْمِهِ عَنْ قَرِيبٍ بِأَنَّهُمَا مِنَ الْمَضَافِ الْمَشْهُورِ فَلَعَلَّهُ نَسِيَ ذَلِكَ ثُمَّ أَنَّهُ  
أَنْ أَخَذَ النَّهْيَةَ تَارَةً مَعَ السَّطْحِ وَجَعَلَهَا بِذَلِكَ الْإِعْتِبَارِ مَشْهُورَةً  
وَتَارَةً مُتَفَرِّدَةً وَجَعَلَهَا بِذَلِكَ الْإِعْتِبَارِ حَقِيقَةً فَيَكْفِ سَاغٍ لَهُ أَنْ يَجْعَلَ  
إِضَافَةَ الْعَارِضِ إِلَى مَعْرُوضِهِ سَيَّالِبُوتِ الْعَرُوضِ ذَلِكَ الْعَارِضُ لِلْمَعْرُوضِ  
فَإِنَّ تِلْكَ الْإِضَافَةَ لَا يَحْتَاجُ إِلَى بَعْدِ الْعَرُوضِ فَانْظُرْ إِلَى هَذَا الرَّجُلِ الْفَاضِلِ  
كَيْفَ يَخْبِطُ فِي كَلَامِهِ وَلَا يَسْأَلُ ابْنَ يَذْهَبُ وَمَا حَقَّقْنَاهُ مِنْ قَبْلِ وَهُوَ أَنَّ  
الْإِنْقِطَاعَ يَعْزِضُ لِمَتَدَادِ الْجَسْمِ أَوَّلًا ثُمَّ السَّطْحِ يَلْزِمُ ذَلِكَ الْإِنْقِطَاعَ  
ثَانِيًا ثُمَّ يَعْزِضُ لِهَمَّا الْإِضَافَةَ بِإِعْتِبَارِ أَنْ يَزِيلَ هَذِهِ الشَّبَهَةَ قَوْلُهُ  
(وَأَمَّا السَّطْحُ كَسَّطْحِ الْكُرَةِ مِنْ غَيْرِ إِعْتِبَارِ حَرَكَةِ أَوْ قَطْعِ فَيُوجَدُ وَلَا خَطَّ  
وَأَمَّا الْحُجُورُ وَالْقُطْبَانِ وَالْمَنْطِقَةُ فَمَا يَعْزِضُ عِنْدَ الْحَرَكَةِ وَالْخَطِّ الْمَحِيطِ  
لِلْمَايَةِ قَدْ وَجَدَ وَلَا نَقْطَةَ) يَرِيدُ بَيَانَ لَزُومِ الْخَطِّ لِلْسَّطْحِ وَالنَّقْطَةِ لِلْخَطِّ  
أَيْضًا بِوَسْطَةِ التَّنَاقُحِ فَانْهَمَا لَا يَعْزِضُ لِهَمَّا مَعَ عَدَمِ التَّنَاقُحِ  
وَيَجِبُ أَنْ يَعْرِفَ أَوَّلًا الْإِلْفَاطَ الَّتِي اسْتَعْمَلَهَا فِي هَذَا الْمَوْضِعِ فَتَقُولُ الْكُرَةُ  
جَسْمٌ يَحِيطُ بِهِ سَطْحٌ وَاحِدٌ فِي دَاخِلِهِ نَقْطَةٌ يَكُونُ جَمِيعُ الْخُطُوطِ الْخَارِجَةِ  
مِنْهَا إِلَى ذَلِكَ السَّطْحِ مُتَسَاوِيَةً وَالْدَائِرَةُ سَطْحٌ مُسَوًى يَحِيطُ بِهِ خَطٌّ  
وَاحِدٌ فِي دَاخِلِهِ نَقْطَةٌ يَكُونُ جَمِيعُ الْخُطُوطِ الْخَارِجَةِ مِنْهَا إِلَى ذَلِكَ  
الْخَطِّ مُتَسَاوِيَةً وَالنَّقْطَتَانِ مَرَكَزَاهُمَا وَالْخَطُّ الْمُسْتَقِيمُ الْمَارُّ بِالْمَرَكَزِ  
الْمُنْتَهِي فِي الْجَانِبَيْنِ إِلَى الْمَحِيطِ قَطْرُهُمَا وَإِذَا قَطَعْتَ الْكُرَةَ بِسَطْحٍ مُسَوًى  
حَدَّثَ فَصْلٌ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ السَّطْحَيْنِ هُوَ مَحِيطٌ دَائِرَةٌ عَلَى سَطْحِ الْكُرَةِ  
وَإِذَا فَرَضْتَ الْكُرَةَ تَهْرُكَةً حَرَكَةً وَضَعْتَ مُسْتَدِيرَةً حَدَّثَ عَلَيْهَا نَقْطَتَانِ  
لَا تَهْرُكَانِ هُمَا قُطْبَاهَا وَقَطْرُهُمَا هُوَ الْحُجُورُ وَمَنْطِقَتُهُ هِيَ أَكْثَرُ الدَّوَائِرِ  
عَلَى سَطْحِ الْكُرَةِ الَّتِي يَتَسَاوَى أَبْعَادُ جَمِيعِ النُّقُطِ الْمَفْرُوضَةِ عَلَيْهَا مِنَ الْقُطْبَيْنِ  
وَقَدْ ثَبَتْنَا مِنْ ذَلِكَ أَنَّ الْخَطَّ وَالنَّقْطَةَ إِنَّمَا يَعْزِضُ لِلْكُرَةِ بِإِعْتِبَارِ أَحَدِ  
الْأَمْرَيْنِ أَمَّا الْقَطْعُ وَأَمَّا الْحَرَكَةُ قَوْلُهُ (وَأَمَّا الْمَرَكُزُ فَعِنْدَ مَا تَقْطَعُ  
أَقْطَارًا وَعِنْدَ حَرَكَةٍ مَا أَوْ بِالْفَرْضِ وَقَبْلَ ذَلِكَ فَوُجُودُ نَقْطَةٍ فِي الْوَسْطِ  
كَوُجُودِ نَقْطَةٍ فِي الدِّينِ وَسَأُرَ مَا لَبَّيْتَاهُ فَإِنَّهُ لَا وَسْطَ وَلَا سَائِرَ مَفَاصِلَ

بَشَى مِنَ الصُّورِ النَّوْعِيَّةِ عَلَى التَّعْيِينِ  
مَسْعَاهُ يَكُونُ مَوْصُوفًا أَبَدًا بِصُورَةٍ  
مَعْنِيَةٍ فَلَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ الْهَيُولَى إِذَا  
اتَّصَفَتْ بِالْجَسْمِيَّةِ فَإِنَّهُ وَإِنْ كَانَ  
لَا يَجِبُ حَصُولُهُ فِي حَيْزٍ مَعْنِيَةٍ إِلَّا أَنَّهُ  
مَعَ ذَلِكَ تَحْتَصِلُ فِي حَيْزٍ مَعْنِيَةٍ  
وَأَمَّا ثَانِيًا فَلَا يَخْتَصَّصُ كُلُّ جُزْءٍ  
مِنْ أَجْزَاءِ الْعَصْرِ الْوَاحِدِ بِجُزْءٍ مِنْ  
أَجْزَاءِ حَيْزٍ ذَلِكَ الْعَصْرُ لَيْسَ الْأَعْلَى  
سَبِيلُ الْإِتِّفَاقِ فَتُجَازَى ذَلِكَ فَلَا  
يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ الْهَيُولَى الْخَالِيَّةُ  
عَنِ الصُّورَةِ الْجَسْمِيَّةِ تَحْتَصِلُ فِي حَيْزٍ مَعْنِيَةٍ  
عِنْدَ حُلُولِ الْجَسْمِيَّةِ فِيهَا عَلَى سَبِيلِ  
الْإِتِّفَاقِ وَالْجَوَابُ أَمَّا عَنِ الْأَوَّلِ فَلَا يَجُوزُ  
قَبْلَ كُلِّ صُورَةٍ نَوْعِيَّةٍ صُورَةٌ أُخْرَى  
نَوْعِيَّةٍ وَكَانَ الْجَسْمُ حِينَ مَا كَانَ  
مَوْصُوفًا بِالصُّورَةِ النَّوْعِيَّةِ السَّابِقَةِ  
عَرِضٌ لَهُ مَا جَعَلَهُ مُسْتَعِدًّا لِقَوْلِ  
الصُّورَةِ النَّوْعِيَّةِ اللاحِقَةِ فَلَا جُلَّ  
ذَلِكَ حَصَلَتْ الصُّورَةُ النَّوْعِيَّةُ  
الْمَعْنِيَّةُ وَدُونَ غَيْرِهَا وَأَمَّا الْهَيُولَى  
الْخَالِيَّةُ عَنِ الصُّورَةِ فَإِنَّهَا قَلَّ  
الْإِتِّصَافُ بِالصُّورَةِ مَا كَانَتْ  
مَوْصُوفَةً بِصُورَةٍ أُخْرَى حَتَّى يُقَالَ  
أَنَّهُ عِنْدَ اتِّصَافِهَا بِتِلْكَ الصُّورَةِ  
عَرِضٌ لَهَا مَا جَعَلَهَا مُسْتَعِدًّا لِقَوْلِ  
الصُّورَةِ الْمَعْنِيَّةِ فَتُظْهِرُ الْفَرْقَ  
وَلَقَدْ ثَبَتْنَا أَنْ يَقُولُ لَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ  
الْهَيُولَى حِينَ كَانَتْ خَالِيَةً عَنِ  
الصُّورَةِ الْجَسْمِيَّةِ كَانَتْ مَوْصُوفَةً

بِصِفَاتٍ أُخْرَى غَيْرِ الْجَسْمِيَّةِ وَالْمَقْدَارِ وَالشَّكْلِ وَتِلْكَ الصِّفَاتُ كَانَتْ مُتَعَاكِفَةً فَلَا جُرْمَ صَحَّ ﴿ ٦٧ ﴾ الْأَجْزَاءُ  
أَنْ يُقَالَ إِنَّا أَهْمَرْنَا قَبْلَ اتِّصَافِهَا بِالْجَسْمِيَّةِ كَانَ قَدْ عَرِضَ لَهَا عَارِضٌ أَحَدُ لِقَوْلِ الْجَسْمِيَّةِ مَعَ صُورَةٍ نَوْعِيَّةٍ خَاصَّةٍ  
فَلَا جُرْمَ يَحْتَمِلُ بَعْدَ الْجَسْمِ فِي حَيْزٍ مَعْنِيَةٍ وَبِالْجَمَلَةِ فَالْفَرْقُ الَّذِي ذَكَرْتُمُوهُ إِنَّمَا يَصِحُّ لَوْ قُلْنَا أَنَّ الْهَيُولَى قَدْ كَانَتْ خَالِيَةً



عن الجسمية وعن جميع الصفات اما لو قلنا انها وان كانت خالية عن الجسمية الا انها كانت موصوفة بصفات اخرى وكل واحد منها كان مسبوقا باخر وكل متقدم منها كان علة لاستعداد المادة لقبول المتأخر لم تمنع ان يقال المادة قبل انصافها بالجسمية ٦٧ حصل فيها امر اعد المادة لقبول الجسمية مع صورة نوعية

معينة وعلى هذا التقدير تسقط جنتكم التي عولتم عليها فلئن ابطلتم ذلك بان الهيولى قبل انصافها بالجسمية قد كانت شيئا واحدا بالقوة وبالفعل وبعد انصافها بالجسمية لا بد وان تجزى بالقوة فيكون الشيء الذي لم يكن منقسما بالقوة بعينه يصير منقسما بالقوة وذلك محال فنقول هذا ساقط لوجهين الاول وهو ان الهيولى في حد ذاتها وان لازمتها الجسمية مغايرة لتلك الجسمية فهي من حيث هي اما ان تكون قابلة للقسمة او لا تكون فان كانت قابلة للقسمة سقط اصل الكلام وان لم تكن فاما ان تمتنع صيرورة مالميس بمتقسم منقسما او لا تمتنع فان لم تمتنع سقط اصل الكلام ايضا وان امتنع كانت الهيولى وان لازمتها الجسمية متممة القسمة فيكون الجسم لكونه ماديا تمتع القسمة هذا خلف الثاني لم لا يجوز ان يقال قبول الهيولى للقسمة موقوف على حصول الصورة فبعد قد اتى لا تقبل القسمة لفقدان الشرط وعند حصولها تقبلها لحصول الشرط ثم ان ساعدنا على صحة هذا الكلام ولكننا نقول انه لو صح لكان كافيا في بيان امتناع انفرد الهيولى عن الصورة فيقع الحجة التي

الاجزاء في المفساد بالابد وقوع مالميس بواجب فيهما من حركة او تجزئة واذا سمعت في تحديد الدائرة وفي داخلها نقطة فمنا يتأتى ان يفرض فيها نقطة كما يقولون الجسم هو المنقسم في جميع الاقطار ومعناه يتأتى قسمته فيها اقول يريدان الدائرة لا يصير من مركزها موجودا فيها الا باحد ثلثة اشياء احدها التقاطع والثاني الحركة والثالث الفرض فان تقاطع الاقطار انما يكون على نقطة هي المركز وحركة الدائرة انما تقتضي سكون نقطة فاصلة بين الحركة في الجهات المختلفة هي المركز واما الفرض فظاهر واما قل عروض هذه الامور فوجود مركز في وسط الدائرة كوجود نقطة في ثلثها اي كما ان موضع النقطة في الثلثين معين بالقوة قبل الفرض على وجه لا يمكن وقوعها بعد الفرض في غير ذلك الموضع فكذلك حال المركز ثم ذكر ان وقوع الفصل في المقادير انما يكون بالقوة فقط ولا يخرج الى الفعل الا بسبب الاعراض او الفرض كما مر ذكره مرارا قال الفاضل الشارح لاشك ان امكان حصول هذه النقطة حاصل في الدائرة بالفعل قبل التقاطع والحركة والفرض ثم ان المركز غير ممكن الحصول الا في موضع معين وهذا الامكان يوجب امتياز ذلك الموضع عن سائر المواضع فاذا كان مركز الدائرة موجود قبل هذه الاحوال وهكذا القول في سائر النقط فاذا كانت النقط الغير المتناهية موجودة بالفعل ويلزم من ذلك الانقسام الغير المتناهي بالفعل او القول بان اختلاف الاعراض لا يوجب الانقسام فاذا كانت الحركة ايضا لا يوجب الانقسام والجواب ان هذا كله فرض والفرض لا يرتفع برفع اسمه مع ثبوت معناه بل يرتفع بان لا يفرض والدائرة ان لم يفرض فيها شيء لم يلزمها شيء مما ذكر وهذا حكم لا يخص بالدائرة بل الخط الواحد المتناهي له منتصف ومنتصفه منتصف وهلم جرا وهي متميزة في نفسها عن سائر اجزاء الخط الا انها تتمسك بالفرض ولا ترتفع بان نقول انها لازمة وان لم تفرض لان تصور المنتصف فرض فضلا عن التاغظ به قوله (وانت تعلم من هذا ان الجسم قبل السطح في الوجود والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة وقد حقق هذا اهل الحصيل واما الذي يقال بالاكس من هذا ان النقطة بحر كانهما تفعل الخط ثم الخط السطح ثم السطح الجسم فهو للتفهم والتصوير والتخييل الا يرى ان النقطة اذا فرضت محركة فقد فرض لها

ذكرتموها لغوا واما الجواب عن الثاني فهو ان كل جزء من اجزاء عنصر واحد انما يختص بجزء من اجزاء حيز ذلك العنصر لانه كان قبل انصافه بالصورة المعينة موصوفا بصورة اخرى وكان بسببها حاصلا في حيز معين بحيث لو حدثت فيها صورة اخرى لكان حيزها معينا لان لجزء معين من الهواء يكون



في غير ذلك الحيز ان هذا الجواب هو بعينه  
 الجواب عن السؤال الاول وكلامنا  
 عليه ككلامنا على ذلك الجواب  
 ولترجع الى شرح المسئلة قوله فلو  
 فرضنا هبولى بلا وضع ثم لحقتها  
 الصورة فصارت ذات وضع  
 مخصوص فليس يمكن ان يقال  
 ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك  
 كما يمكن ان يقال وكانت في صورة  
 توجد لها وضعها هناك وكان  
 قد عرض لها وضع هناك ثم لحقتها  
 الصورة الاخرى وانما ليس يمكن  
 فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا  
 الوضع فغناه ان الهسولى اذا  
 لم يكن لها في توضعها حيز ولا إليها  
 اسرها وان توضعها خالية عن  
 الصورة فانما حدثت الصورة فيها  
 فلا يمكن ان يحصل في حيز معين  
 لان حصولها في ذلك الحيز انما  
 يكون لاجل ان الصورة حصلت  
 في المادة عند ما كانت المادة في ذلك  
 الحيز وهذا انما يمكن لو كانت المادة  
 قبل حدوث هذه الصورة فيها  
 موصوفة بالجسمية مخصصة بحيز ما  
 فاما اذا فرضت خالية عن  
 الجسمية لم يصح ان يقال انه حدثت  
 الصورة فيها عند ما كانت في ذلك  
 الحيز واقبل ان يقول حصول  
 الصورة فيها عند ما تكون هي  
 في ذلك الحيز سبب اختصاصها

ما يتحرك فيه وهو مقدار ما حطا وسطه وكيف يتكرر ذلك بعد حركتها)  
 افاد ههنا ان هذه الامور كيف ترتب في الوجود وان الذي يقال  
 بخلافه لتفهيم المتدبرين شي غير حقيق بل هو تخيلى فقط والفاظ  
 الكتاب غنية عن الشرح \* تنبيه \* (ما اسهل ما يتأتى لك تأمل ان  
 الابعاد الجسمانية متماثلة عن التداخل وانه لا يتخذ جسم في جسم واقف  
 له غير مخ عنده وان ذلك للابعاد لالهولى ولا لساير الصور والاعراض)  
 يريد بيان امتناع تداخل الابعاد الجسمانية وكأنه يدعى كون هذا  
 الحكم اوليا وهذه المسئلة وما بعدها من الطبيعيات بخلاف المسائل المتقدمة  
 وانما اورد هذه المسئلة ههنا لعلها بالمقادير وايضا نفي الحلاء عليها  
 والاستشهاد بان الجسم لا يتخذ في جسم واقف له غير مخ عنه تذ كبر  
 للاستقراء الذى اكتسبت النفس هذا الحكم الاول في مبادئ التعلم به  
 وبامثاله فان من يتوقف ذهنه عند حكم اولى ينسب عليه بالاستقراء وكذلك قوله  
 وان ذلك للابعاد لالهولى ولا لساير الصور والاعراض فانه ايضا تنبيه  
 على ان الزمان وما را الصور والاعراض لا حصة لها في العظم الا بالعرض  
 فانما الجسمانية هي المخصوصة بالعظم بالذات ولا شك في ان مظهرين  
 مجتمعين هما اعظم من احدهما فان الكل اعظم من جزئه والقول بالتداخل  
 يقتضى كون الكل مساويا لجزئه واعلم ان النقطة لا حصة لها في العظم  
 ولذلك لا يتماثل من الاجتماع الرافع للامتنياز الوضعى على سبيل الاتحاد  
 والخطوط حكمها من حيث الطول حكم الاجسام ومن حيث العمق  
 والعرض حكم النقطة والسطوح ايضا حكمها من حيث الطول والعرض  
 حكم الاجسام ومن حيث العمق حكم النقطة ولذلك ينطبق الخطوط  
 والسطوح بعضها على بعض بحيث يرتفع عنها الامتنياز الوضعى فمن  
 يحكم بان هذا الحكم يشترك فيه المقادير باسرها ينبغي ان يقول من حيث  
 هي مقادير \* اشارة \* ( انك تجد الاجسام في اوضاعها تارة متلاقية وتارة  
 متباعدة وتارة متوسطة وقد جدها في اوضاعها تارة بحيث يسع ما بينها  
 اجساما ما محدودة القدر تارة اعظم وتارة اصغر فتبين ان الاجسام الغير  
 المتلاقية كالها اوضاعا مختلفة كذلك بينها ابعاد مختلفة الاحتمال تقديرها  
 وتقدير ما يتبع فيها اختلافها قدرها فان كان بينها حلاء غير اجسام  
 وادكر ذلك فهو ايضا بعد مدارى وليس على ما يقال لاشي محض

معين فاعلم ان هذا الجواب هو بعينه  
 الجواب عن السؤال الاول وكلامنا  
 عليه ككلامنا على ذلك الجواب  
 ولترجع الى شرح المسئلة قوله فلو  
 فرضنا هبولى بلا وضع ثم لحقتها  
 الصورة فصارت ذات وضع  
 مخصوص فليس يمكن ان يقال  
 ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك  
 كما يمكن ان يقال وكانت في صورة  
 توجد لها وضعها هناك وكان  
 قد عرض لها وضع هناك ثم لحقتها  
 الصورة الاخرى وانما ليس يمكن  
 فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا  
 الوضع فغناه ان الهسولى اذا  
 لم يكن لها في توضعها حيز ولا إليها  
 اسرها وان توضعها خالية عن  
 الصورة فانما حدثت الصورة فيها  
 فلا يمكن ان يحصل في حيز معين  
 لان حصولها في ذلك الحيز انما  
 يكون لاجل ان الصورة حصلت  
 في المادة عند ما كانت المادة في ذلك  
 الحيز وهذا انما يمكن لو كانت المادة  
 قبل حدوث هذه الصورة فيها  
 موصوفة بالجسمية مخصصة بحيز ما  
 فاما اذا فرضت خالية عن  
 الجسمية لم يصح ان يقال انه حدثت  
 الصورة فيها عند ما كانت في ذلك  
 الحيز واقبل ان يقول حصول  
 الصورة فيها عند ما تكون هي  
 في ذلك الحيز سبب اختصاصها

بذلك الحيز لا يلزم من انتفاء سبب معين انتفاء سبب فلا يلزم من حصول الجسمية في المادة التي  
 ما كانت مخصصة بحيز ان لا يتخصص لها حيز، حتمل ان المادة وان كانت خالية عن الجسمية لكنها كانت موصوفة بصفات  
 اخرى غير الجسمية وان تلك الصفات احدها المادة الجسمية والحصول في حيز معين دون ساير الاحياز



وأما قوله وليس يمكن أيضا ان يقال الى اخره فغناء ما ذكرناه في الجواب على السؤال الثاني فانه اذا قيل لنا لا يجوز ان يخص ذلك الجسم بحيز معين وان كان ذلك الحيز وغيره بالنسبة اليه سواء كما ان القطرة من الماء مختصة بحيز واحد من حيز كلية الماء وان كان

﴿ ٦٩ ﴾

جوابنا عنه ان نقول الجزء من الهواء اذا صار ماء فان تعين موضعه بعد صيرورته ماء انما كان لان موضعه كان متعينا كان هواء لانه حين كان هواء كان حاصله في حيز معين فاذا صار ماء وجب بمقتضى نقله ان يترن الى اقرب حيز من الحيز الذي كان موضوعا لهذا الذي صار الان ماء حين كان هواء فاذا تعين حيزه في الحال بسبب تعين حيزه قبل ذلك وهذا يقتضي ان يكون قبل كل وضع وضع آخر معين ليكون السابق هاية للاحق فاما اذا كانت الهوى خالية عن الجسم فانه لا يتأثر فيها هذا الوجه فظهر الفرق ولقابل ان يقول لاتزاع في كون الوضع السابق عليه يتعين الوضع اللاحق ولكن لا يلزم من انتفاء الوضع السابق ان لا يتعين الوضع اللاحق لاحتمال ان الهوى وان كانت خالية عن الجسمية لكنها كانت موصوفة بامور اخر احدث المادة عند الجسم لاختصاصه بالموضع المعين وتقريره ما هي \* تذنب \* ( فاحس من هذا ان الهوى لا تجرد عن الصورة الجسمية ) \* التفسير \* قد علمت ان الحجة على ابطال انفراد الهوى عن الصورة ان الهوى الخالية عن الصورة اما ان تكون مشارة اليها او لا تكون والقسم الثاني انما ابطالناه بان قلنا

وان كان لا جسم ) يريد ابطال الحلاء والقائلون به فرقان فرقة تزعم انه لا شيء محض وفرقة تزعم انه بعد تمتد في جميع الجهات من شانه ان يشغله الاجسام بالحصول فيه ويكون مكانا لها وقال الفاضل الشارح يعني بالحلاء ان يوجد جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد بينهما ما يلاقى واحدا منهما واقول هذا تعريف للحلاء الذي يكون بين الاجسام وهو الذي يسمى بعدا مفطورا ولا يتناول الذي لا يتناهي والشيخ قد ابطال في هذا الفصل مذهب الفرقة الاولى بان فرض فيه اجساما مختلفة الابعاد التقدر الحلاء الواقع بينهما فان الاشياء المحض لا يمكن ان يتقدر لشيء اصلا ثم بين ان الحلاء الذي يقع بين تلك الاجسام قابل للمساوات واللامساوات والتقدير وانه يجزى على الحدود المشتركة واضاف الى ذلك مقدمة هي ان كل ما كان كذلك فهو اما كم متصل عنى البعد المقدارى والمازوكم متصل اعنى الجسم واذا كان الحلاء عندهم ليس بجسم فهو بعد مقدارى ليس لا شيئا محضا كما زعمت الفرقة الاولى وان كان لا جسما كما زعمت الفرقة الثانية \* فنبه \* ( واذا قد بين ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وتبين ان الابعاد الجسمية لا تتداخل لاجل بعديتها فلا وجود لفراغ هو بعد صرف فاما سلكت الاجسام في حركتها فنفى عنها ما بينها ولم يثبت لها بعد مفطور فلا حلا ) يريد ابطال المذهب الثاني وانما ابطله بوجهين وذلك باضافة مقدمتين مما تقدم بيانه الى الحكم الذي ثبت في الفصل المتقدم احديهما بان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وهو مما تبين في باب اثبات الهوى والثانية ان الابعاد الجسمية لا تتداخل وهو ما ذكره في فصل مفرد فاذا اضاف الاولى الى الحكم المذكور صار هكذا الحلاء بعد متصل والبعد المتصل ذو مادة فالحلاء بعد ذو مادة فهو اذن ليس بعدا صرفا على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذا اضاف الثانية اليه صار هكذا الحلاء بعد متصل والبعد المتصل يتحى عند سلوك الجسم اليه فالحلاء يتحى عند سلوك الجسم اليه ولا يثبت له فهو اذن ليس بعدا مفطورا من شانه ان يكون مكانا للجسم على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فاذا سلكت الاجسام في حركتها نفى عنها ما بينها اى من الحلاء ولم يثبت لها اى الاجسام بعد مفطور ثم انتج من الجميع قوله فلا خلا وانما وسم الفصل بالتبني لانه

اذا حصلت الصورة فيها فاما ان تحصل في كل الاحياز او لافى من الاحياز او في غير معين ولما كان فساد القسم الاول والى الثاني طاهر لم يتعرض الشيخ لابطالها لظهور فسادها الى اقتصر على ابطال القسم الثالث فقط لا جرم به لم يقل ابطاله انه يلزم استحالة خلو الهوى عن الصورة بل امر بان تحس ذلك بعد ما بطل



التي هي الثالث من تنبيه بعد ذلك لقساد القسمين الاولين فغير ذلك يعلم امتناع خلو الهيولى عن الصورة فلهذا  
السبب قال فاحدس ان الهيولى لا تجرد عن الصورة ولم يقل فثبت ان الهيولى لا تجرد عن الصورة  
\* المسئلة السابعة \* ( في بيان استحالة خلو الهيولى عن الصورة \* ٧٠ \* ) التوعية وفيها فصلان \* تنبيه \*

(والهيولى قد لا يخلو ايضا عن صور  
اخرى وكيف ولا بد من ان نكون  
امام صورة يوجب قبول الانفكاك  
والالتيام والتشكل بسهولة او تعسر  
او مع صورة يوجب امتناع قبول  
تلك وكل ذلك غير الجرمية فكذلك  
لا بد له من استحقاق مكان خاص  
او وضع خاص معين وكل ذلك غير  
مقتضى الجرمية القائمة المشتركة فيها)  
\* التفسير \* لما فرغ من بيان  
ان الهيولى لا تنفك عن الصورة  
الجرمية شرع الآن في بيان وجوب  
اتصافها بصوراخر بعضها مناسبة  
للكيف وبعضها مناسبة للابن اما  
اثبات الصور المناسبة للكيف فلان  
الاجسام بعد اشتراكها باسرها في  
الجسمية منقسمة الى اقسام ثلاثة  
احدها الاجسام القابلة للانفكاك  
والالتيام والتشكلات بسهولة وهي  
الاجسام الرطبة وثانيها ما يقبل  
هذه الامور بعسروهي الاجسام  
البائية وثالثها ما لا يقبل الانفكاك  
والالتيام والتشكلات اصلا وهي  
الاجسام الفلكية واذا عرفت ذلك  
فنقول اختصاص كل واحد من  
الاجسام لكل واحد من هذه الاحكام  
لا يمكن ان يكون للجسمية العامة  
المشتركة فيها واللازمها والفاعل  
المباين فانه انما يتكفي الجسم المختص  
بالصفة المعينة \* سحفا تلك الصفة

لم يستعمل فيه مقدمة لم يبين قبله \* اشارة \* ( ولقد يتناسب ما نحن مشغولون به  
الكلام في المعنى الذي يسمى جهة في مثل قولنا تحرك كذا في جهة كذا  
دون جهة ) ومن المعلوم انها لو لم يكن لها وجود كان من المحال  
ان يكون مقصد المتحرك وكيف تقع الاشارة نحو لشيء فتبين ان للجهة  
وجودا ) يريد اثبات الجهات والجهة هي التي يمكن ان يقصد بها المتحرك  
الابني على الاستقامة والاشارة الحسية في سمتهما ووجه المناسبة انها  
كما يتحقق نهايات الامتدادات قال الفاضل الشارح المناسبة من وجهين  
احدهما ان الخلاء يظن انه مكان والجهة مناسبة للمكان والثاني انها  
امر يعرض للنهايات والاطراف كالخط والسطح فهي تناسبها واستدل  
الشيخ على وجودها بقياسين احدهما ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك  
لا يقصد ما ليس بموجود والثاني ان الجهة يشار اليها وما يشار اليه فهو  
موجود \* اشارة \* ( اعلم انه لما كانت الجهة مما يقع نحوه الحركة لم يكن  
من العقولات التي لاوضع لها فيجب ان يكون الجهات لوضعها متساوولها  
الاشارة ) يريد بيان ان الجهات دوات اوضاع وليست من العقولات  
المجردة التي لاوضع لم. ويثبت به قياس يشارك القياس الاول من القياسين  
المذكورين في الصغرى وهو ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد  
ما لاوضع له ثم يبين بهذا القياس ايضا ان صغرى القياس الثاني  
من المذكورين وان كان يثبت بحسب التصديق فان لم يثبت في نفس الامر  
موقوفة على هذا القياس وهو ان يقال كل جهة ذووضع وكل ذي  
وضع قابل للاشارة الحسية \* اشارة \* ( لما كان الجهة ذات وضع في البين  
ان وضعها في امتداد ماخذ الاشارة والحركة ولو كان وضعها خارجا  
عن ذلك لكنتا ليستا اليها ثم هي اما ان يكون منقسمة في ذلك الامتداد  
او غير منقسمة فان كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى ما يفرض لها اقرب  
الجزئين من المتحرك ولم يقف لم يخل اما ان يقال انه يتحرك بعد الى الجهة  
او يقال يتحرك عن الجهة فان كان يتحرك بعد الى الجهة فالجهة وراء المنقسم  
وان كان يتحرك عن الجهة فواصل اليه هو الجهة لاجزاء الجهة فتبين  
ان الجهة حد في ذلك الامتداد غير منقسم فهو طرف للامتداد وجهة  
للحركة فيجب الان ان نحصر على ان تعلم كيف يحدد للامتدادات  
اطراف بالطبع وما اسباب ذلك وتعرف احوال الحركات الطبيعية ) يريد

كان تخصيص الفاعل له بتلك الصفة دون سائر الصفات ودون سائر الاجسام امرا \* بيان \*  
ممكنا وقع لاجن سبب وذلك محال وان كان الجسم المعين مستحقا لتلك الصفة الاستحقاق لا يكون للجسمية المشتركة  
فيها فلا بد ان يكون ذلك لا يخل صورة توعية مغايرة للصورة الجرمية وذلك هو المطلوب ولقائل ان يقول هذه الجهة



مبنية على اشتراك الاجسام باسرها في الجسمية وقد بينا ان ذلك مما يحتاج فيه الى برهان على مذهب الشيخ  
ثم ان وقعت المساعدة على ذلك لكن الاجسام كما اختلفت في الصفات التي ذكرتموها فقد اختلفت ايضا  
في الصور التي هي مبادئ تلك \* ٧١ \*

ان تكون لصور نوعية لكان  
اختصاصها بتلك الصور يجب  
ان تكون لصور اخرى ثم الكلام فيها  
كالكلام في الاول فيلزم التسلسل  
فلئن قيل اختصاص الاجسام  
العنصرية بصورها المبنية انما كان  
المادة قبل حدوث تلك الصورة  
فيها كانت مرصوفة بصور اخرى  
لاجلها استعدت المادة لقبول الصور  
اللاحقة واما اختصاص الاجسام  
الفلكية بصورها النوعية فلان لكل  
فلك مادة مخافة بالاهية لمادة الفلك  
الاخر وكل مادة لا تقبل الا الصورة  
التي حصلت فيها فهذا هو السبب  
في اختصاص كل جسم بصورته  
النوعية فنقول اذا جوزتم ذلك  
فجوزوا مثله في الكيفيات حتى نقول  
الاجسام العنصرية انما اخص كل  
واحد منها بكيفية معينة لانه كان  
قبل الاتصاف بها موصوفا  
بصفة اخرى لاجلها استعدت المادة  
لقبول الكيفية اللاحقة واما الاجسام  
الفلكية فانما اخص كل واحد منها  
بكيفية معينة لان مادته لا تقبل الا  
تلك الكيفية وعلى هذا التقدير تسقط  
الحاجة الى اثبات هذه الصورة  
ثم ان وقعت المساعدة على اثبات  
امر زائد على مادة الجسم وصورة  
الجسم ليكون مبدءا لهذه الكيفيات  
ولكن لم قلتم انه لا بد من اثبات ذلك

بيان ماهية الجهة وانما اخبر الى هذا الموضع لان من الواجب تقديم  
بيان الهائية على بيان المادية فين اولها موجودة ثم بين ان وجودها  
على اي انحاء الوجود ثم قصد بيان الماهية وهي على ما حققه طرف  
الامتداد غير منقسم وانما يتحقق ذلك لوجوب يتناهي الامتدادات  
فطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد نهاية وطرف وبالنسبة الى  
الحركة والاشارة جهة وما في الكتاب ظاهر ولقائل ان يقول انه قسم  
الحركة الاخذة نحو شيء ذي وضع الى حركة اليه وحركة عنه اي حركة  
قرب وحركة بعد وهذه القسمة حاصرة بالقياس الى ما لا ينقسم في جهة  
الحركة واما بالقياس الى ما ينقسم فيها فغير حاصرة لان هناك قد يكون  
قسم اخر وهو الحركة فيه وايراد قسمة لا يصح بالقياس الى ما لا ينقسم  
في بيان ان الشيء غير منقسم مصادرة على المطلوب والجواب الحركة  
في الشيء المنقسم لا محالة اما يكون من جهة واما الى جهة ويعود القسمان  
الاولان والافجازان يكون جهة الحركة هي المسافة التي تقطع بالحركة  
وهو محال فاذن القسمة حاصرة \* وهم وتنبه \* (لعلك تقول ليس من شرط  
ماله الحركة ان يوجد فقد يتحرك المستحيل من السواد الى البياض  
ولم يوجد البياض بعد فان اختلف هذا في وهمك فاعلم ان الامر بينهما  
فرق وايضا فان ما تشككت به غير ضار في الغرض اما الفرق فلان المتحرك  
الى الجهة ليس يجعل الجهة مما يتوخي تحصيل ذاته بالحركة بل مما يتوخي  
بلوغه او القرب منه بالحركة ولا يجعل لها عند تمام الحركة حالا من الوجود  
والعدم لم يكن وقت الحركة واما الاخر فلان الجهة لو كان تحصيل بالحركة لها  
وجود كان وجودها وجود ذي وضع ليس وجود معقول لا وضع له  
وذلك عرضنا على ان الحق هو الفرق وعليه بناء ما يتلوهذا الفن من الكلام)  
الوهم هو شك في كبرى احد القياسين اللذين اثبتنا بهما وجود الجهة  
وهي قولنا المتحرك لا يقصد ما ليس بموجود وتقرير الشك ان حركة  
الاستحالة وهي التي في الكيف مثلا كالحركة من السواد الى البياض  
انما يقصد ما ليس بموجود فاذا ينقض كلية الكبرى واجاب عنه بشيئين  
احدهما جعل الكبرى اخص مما كان وهو ان يقال المتحرك في الاين لا يقصد  
ما ليس بموجود فان معه يحصل المقصود وهذا هو الفرق والثاني التزم  
الشك لان الشك غير قادح في المطلوب وذلك لان الجهة التي تحصل

في كل جسم يسائه وهو ان عدم قبول الفلك للكيفيات المختلفة لا يمكن التصع بان يكون لاجل صورة ذلك لان تلك  
الصورة اما ان تكون لازمة لجسمية الفلك ولا تكون فان لم تكن لازمة كانت ممكنة الزوال فلا تكون حلة للحكم  
الذي يمتنع زواله وهو عدم قبول الكيفيات المختلفة واما ان كانت لازمة فذلك الزوم اما لنفس الجسمية او لما يكون



حالا فيها اوليا يكون محلا لها اوليا لا يكون محلا فيها ولا محلا لها والاول باطل لان الجسمانية ان كانت امرا  
 مشتركا فيه بين الاقسام كلها كانت الصورة الفلكية اللازمة لها مشتركا فيها اي بين الاجسام كلها وان لم يكن الجسمانية  
 مشتركا فيها فقد سقط اصل الحجة واما الثاني فهو باطل \* ٧٢ \* ايضا لان ذلك ان لم يكن لازما

لم يكن الحاصل بسببه لازما وان كان  
 لازما عاد التقسيم وزم التسلسل واما  
 الرابع وهو ان يكون اختصاص الفلك  
 بالكيفية اللازمة له لشيء غير حال فيه  
 ولا محله فهو ايضا باطل لان ذلك  
 الشيء اما ان يكون جسما او جسمانيا  
 او لا جسما ولا جسمانيا والاولان  
 باطلان بالتقسيم الذي مضى والثالث  
 نسبته الى جسمانية الفلك كنسبته  
 الى جسمانية غيره فليس بان يفيد الجسمانية  
 الفلك تلك الكيفية اولى من ان يفيد  
 الجسمانية غيره تلك الكيفية وايضا  
 فيستدرك صحة هذا القسم فانه يبطل  
 المقصود لان اختصاص الفلك بالكيفية  
 المعينة اذا كان لا جلا سي  
 محال فيه ولا محله فقد سقطت  
 الحاجة الى اثبات الصورة النوعية  
 ولما بطلت الاقسام كلها سوى  
 الثالث ثبت انه لا يمكن القول  
 يلزم كيفية معينة الا لاجل  
 مادته اما بواسطة او بغير واسطة  
 واذا كانت المادة كافية في هذا  
 اللزوم ثبت انه لا يمكن الاستدلال  
 بلزم ان كيفية المعينة للفلك على  
 اثبات صورة نوعية له ثبت ان الحجة  
 التي ذكرها لا يمكن الاحتجاج بها  
 على ان الجسم الذي لا يقل الاسكال  
 المتخلفة لا يعسر ولا سهولة اثباتها  
 كان كذلك لاجل صورة حاله فيه  
 واما العناصر فمعلوم ان احد قعيرين

بالحركة في الجهة تكون موجودة ذات وضع وهو مطلقا فاما سعيها  
 الا لان ثبت كون الجهة موجودة ذات وضع وهذا الجواب جدلي غير  
 برهاني ولذلك قال علي ان الحق هو الفرق \* النمط الثاني \* ( في الجهات  
 واجسامها الاولى والثانية ) الاجسام تنقسم باعتبار الجهات الى ما تقدم  
 عليها ويحدها وهو اجسامها الاول والى ما لا يتقدم عليها بل يحصل  
 فيها وهو اجسامها الثانية \* اسارة \* ( اعلم ان الناس يشيرون الى جهات  
 لا تبدل مثل جهة الفوق واسفل ويشيرون الى جهات يتبدل بالفرض  
 مثل اليمين واليسار فيايلينا ومثل ما يشبه ذلك فلنعد ما يكون بالفرض  
 واما الواقع بالطبع فلا تبدل كيف كان ذلك ) يريد اثبات جسم محدد  
 للجهات محيط بالاجسام ذوات الجهة فنقول قبل الخوض في تقرير ذلك  
 لما كانت الامتدادات التي نرى نقطة ويقوم بعضها على بعض على  
 زوايا قوائم اعني ابعاد الجسم ثلاثة لا غير وكان لكل امتداد طرفان كانت  
 الجهات بهذا الاعتبار ستة اثنان منها طرفا الامتداد الطولي  
 ويسميا اثنان بامتداد طولية منه حين هو قائم بالفوق وال تحت  
 الفوق منه ما يلي رأسه بحسب الموضع وال تحت ما يقابله واثنان منها  
 طرف الامتداد العرضي ويسميا باعتبار عرض قائمه باليمين والشمال  
 واليمين ما يلي اقوى جانبيه بحسب الاغلب والشمال ما يقابله واثنان طرفا  
 الامتداد الساق ويسميا باعتبار نخن قائمه بالقدام والخلف والقدام  
 ما يلي وجهه والخلف ما يقابله ثم يستعملها في سائر الحيوانات والاجسام  
 حتى الفلك على هذا التسق وهذا باعتبار ما هو غير واجب وهو قيام  
 بعض الامتدادات على بعض فلما ان لم يعتبر ذلك كانت الجهات التي  
 هي اطراف الامتدادات غير متناهية بحسب امكان فرضها في جسم  
 واحد بل القياس الى نقطة واحدة قال الفاضل الشارح الحكم بان الجهات  
 ست مسمومة وليس بحق وان الكرة لاجهة لها بالفعل ولها جهات  
 لا يتناهي بالتوة اقول وهذا صحيح ثم قال محاذيا لبعض المتقدمين واما  
 المتداينات فعدد جهاتها عدد حدودها النقطية والخطية والسطحية  
 ان سمينا كل حد جهة او مثل عدد الخطية والسطحية ان لم يعتبر النقطية  
 مثلا المثلث جهات ثلث اقول هذه تسمية بخلاف ما تقرر فيما مر فان الامر  
 ان اجرة ط في ساد واضلاع المثلث است اطراف الامتدادات

رثة وثانيه ما يصحح بعسر فم لا يجوز ان يقال ان سهولة \* بل \*  
 دون الاشكال - معادلة - حودية - واما صعوبة دبرها فانها معادلة - تلك العلة او بالمعكس وعلى هذا  
 انقضى لا يطرد - متاع - خلو الاجسام - بصرية عن الصورة التوعيه ثم ان وقعت المساعدة على ان الصيغيات



التي اعني سهولة قول التاكيد وصعوبة قولها وعدم قبولها لا بد من استنامها الى عقل وجودة قبحها  
ولم ان تلك الاعمال صور بيانه ان الصورة عندكم عبارة عن الحاصل المقوم لمحمه اي الحال الذي يكون سبب  
وجود محله اذا سرت ذلك ١٣ \* ثم ان الحجة التي ذكر وعامل على تعطيل هذه الاحكام

بما ووجوده في الاجسام لكن لا بد من  
الدلالة على ان تلك الامور اسباب لوجود  
تلك الاجسام حتى تثبت كون الامور  
صراوا لا فلا يكون صراوا بل يكون  
اعراضا والى الآن ما رايت احدا  
يثقل بانما ابرهان على ذلك  
ثم ان وفت الساعات على ان الحجة  
ان ذكره يدل على اثبات وجود  
انواعه في كل ما يدعى جسم  
ذلك من جهة اول ان هذه  
صورة ما يدعى حادثة الجسم  
في الهيولى لكن شرطه ان  
الشيء فيه وحيث ان الجسم  
فانه في حوده تكون محتاجة  
لجسمه فلو كانت الجسمية معاوية لها  
لن الدور وهو محال وذا لم تكن  
الجسمية معاوية لها وان كان  
لجسمية بوجه لا يمكنه الجسمية  
فلن كل صورة انساني وهو جسم  
اما ان تتواني الجسم صورة واحدة  
فكن هي مدافاة من الكيف  
ولما فيه من الابن ولما فيه من  
المتدار ولما فيه من الشكل فين  
قد حكموا انه قد صدر عن الصورة  
الواحدة اكثر من اثر واحد وهو  
عندكم منكر واما ان تتواني الجسم  
بحسب كل عرض يخصه من صورة  
فمنه ومنه وحيث ان حكم الماثبات  
الصورة له برة له في الواجب  
ان منه لا عراض في غيره

من امسدت هي اطراف اسطح وزجج الى المعصود وقيل الجيات  
التي تنقسم الى ما لا يتبدل بالعرض وهو افوق والسفل والى ما يتبدل به  
وهو الاربعة الباقية وذلك لان التوجه الى الشرق يكون التشرق قدامه والمغرب  
خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب يتبدل الجميع  
فصار ما كان قدامه خلفه وما كان يمينه شماله وبالعكس فهذه تنقسم  
بالعرض وليس الفوق والسفل كذلك فالقمة لو صارها كوسا لا يصير  
ما يلي راسه فقاما ما يلي راسه يتقابل صاير راسه من تحت ورجله من فوق  
وكان الفوق والتحت معا صما والباطن والشارح جعل العرض هو ان  
يصير الجانب القوي ضده ونضيف ذوا معنى المن شمالا وشمال  
يمينا وهكذا في اقسام الخلف والاول عرض وقع وهذا في راسه وان  
ايضا افوق والسفل في راسه ان جعل الجسم الارض واقدم  
من قبه فيخصه في راسه في نظر راسه يتغير الى راس  
احدهم في راس الاخر ولا بد لان جعل الاعتبار يقرب من السطح  
وما يقوله اقول ان المراد من اعتبار راس والقدم ما يلي راس الشخص  
وقدمه فالبيان ذلك يتبدل بالتكاس بل اراد ما يلي الراس والقدم  
بالطبع وعني هذا لانك من الطرف الاخر من قطر الارض هو الذي يلي  
القدم بالطبع وغير ايضا قوله راس ما يشبه ذلك باعلاك اني يسمى  
الجانب الشرقي منه يميننا والجانب الغربي شمالا تشبيهه بالانسان الذي  
يسمى جانبه الذي يطهر منه قوة حركته يميننا ويحتمل ان يفسر ذلك بالقدم  
والخلف لانه ذكر الفوق والسفل واليمين والشمال ولم يذكر ممامها  
شبهت باليمين واليمين لتبدل لهما باعرض لان الترخيم لما يبدل اليمين  
والسفل بقوله في يمينه تفسير قوله وما يشبه ذلك بالملك اولى لان افعاف  
الملك بذلك لما كان بسبب تشبيهه بالانسان وما الاربعة الباقية للملك  
على وجه التشبيه كورقوه طسمانه يشبه قدامه وما يقابل خلفه واحد  
فقطه عاوه والاخر سفله وذلك شيء لا تصور فيه هاشم ثم لما بين الترخيم  
قصة الجهات الى ما بالطبع وما بالارض والارض في راسه كمن الذي في  
فلتخبر زعمنا ان الامم انضمت الى راسه (ثم اننا ان شاء الله  
نذكر في حاشية راسه ما هو من حد من راسه الى راسه  
على وجهه في حاشية راسه ما هو من حد من راسه الى راسه

بما في راسه من حد من راسه الى راسه  
اي من الذكر راسه الى راسه بالسر كل لاجل انفسه باحرارة او البرودة اولى من العكس  
بل ليس ان راسه الى راسه لاجل انفسه بالحرارة اولى من العكس فانها قد نجد الحرارة والبرودة منفكة



كل واحدة منهم من مصادمها و ثابت انه ليس في الجسم بعض هذه الصفات بواسطة اتصافه  
 بالآخر و يجب ان لا يكون تصد بالصورة التي هي مبدأ بعض هذه الاعراض بواسطة اتصافه بالصورة الى  
 هي مبدأ بعض الآخر فاذا يكون اتصاف الجسم ❦ ٧٤ تلك الصور الكثيرة لاعلى

سبيل لقدم واثنا خري تكون لشيء  
الواحد صور كبيرة في درجة واحدة  
ودلك محل عندهم فهدم شكوك  
على الحجة المذكورة دلي ثبوت  
الصور النوعية يجب الا حيل  
في حلها على مراد ادائها واما  
الدلالة دلي اثبت الصور المسموعة  
لباب الاي فهو لا بد لكل جسم  
من اسنحة في مكارن خاص كما مر اذ لك  
المخصص او وضع خاص كالباء لك لتحيط  
وصيره وكل ذلك غير متضي الجرمية  
العامة المشتركة فيها واعلم ان  
الشكوك المذكورة متوجهة ههنا  
ايضا مع ان ههنا زيادة بحث عن  
المقدمة اقصاها له كل جسم  
من اثنائه ما في مكارن خاص وسباني  
ذلك في انقطاع في واما عبارة الكتاب  
في هذا الفصل فغنية عن اسرح  
وانما فرض الكلام من الكيفيات  
في سهولة قول لاسكال وعسرة  
قولها وعدم قبولها الا لا يمكن ههنا  
بيان ان الاجسام لا تتجاوز هذه الامور  
فان الجسمية اما ان تكون قاطبة  
للتشكلات المختلفة او لا تكون فان  
كانت قاطبة لها فلك القابلية اما  
ان تكون سهولة او لا تكون فلهذا  
الطريق طهرات مع شواهد عن  
هذه الكيفيات واداءت ما ادعها  
الى صور زمنية موحدة في مكارن لموا  
زيم واقطع بما تايخ خارجه والمزيت

الصورة وان افي احراةوا ودي شرو

[illegible]

الصورة وان احراروا ودي ثروا ع الكيف الا بلامتها فانه لا بد من ان امتنع حلو \* القسم \*



فما يختلف احواله الى مميزات واحوال متفقة من خارج متعدد بها ما يجب من القدر والشكل وهذا سرّ يطلع منه على اسرار اخرى \* التفسير \* المقصود من هذا الفصل ذكر كلام يصلح ان يكون جوابا عن سؤالين يذكر على دليلين اوردهما \* ٧٥ \* الشيخ في هذا الكتاب احدهما ان هذا استدلال على ان الصورة

الجسمية لا ينفرد بنفسها عن الهيولى بان قال لزوم المقدار والشكل لها اما ان يكون لذاتها او لفاعل او للفاعل واختار ان يكون ذلك للفاعل وبطل ان يكون لنفس الجسمية بذاته او كان كذلك لزم استواء جميع الاجسام في المقدار والشكل ولزم ايضا مساواة الكل والجزء في المقدار والشكل ولقال ان يقول هذا ايضا يلزم على ما اخترته من ان المقدار والشكل لا للمادة لان الاجسام المادية مادية فمادة في موادها وكان يجب ان يكون لها في المواد والشكل وانما هي لا تستدل على ثبوت الصورة الوعائية بالاجسام بعد ادراكها في الجسمية المختلفة في هذه الكيفيات فلا - وان كان اختصاص كل واحد منهما بكنية واحدة لاجل صورة نوعية خاصة به وكان لثبوت ان يكون لكل اختصاص كل واحد منهما بكنية واحدة لاجل صورة نوعية خاصة به لكان اختصاص كل واحد منهما بتلك الصورة لصورة اخرى ولزم التسلسل ثم لما كان الجواب عن هذين السؤالين بمواها واحدا لا جرم لم يذكر ما يصلح ان يكون جوابا عن هذا السؤال في المسئلة الاولى من احدها ان هذا الموضع ليكون جوابا عن السؤالين في المسلتين وتترى ذلك الجواب في المسئلة الاولى

انقسم بقى ان يكون لمحددات جسم واحد الامس حيث هو واحد اما جسمين ثم نقول وهذا الثاني ايضا باطل لا التحديد بجسمين لا يخلو اما ان يكون على كل احاطة احدهما بالآخر او على كل لينة والاول يقتضى دخول المحاط في المحدد بالعرض لان المحيط واحد كافي في تحديد امتدادين بالقرب الذي يحدد باحاطة واحد الذي يحدد باحاطة واحد من محيطه وهو مكره فهذا القسم راجع الى ما كان المحدد جسم واحد الامس حيث هو واحد واما انقسم الاخر وعمران يكون بالبنية فاما باطل بوجهين احدهما ان كل واحد من الجسمين لا يتحد به الا القرب منه ولا يتحدد البعد عنه فاذن لا يتحدد الجهتين مع بكل واحد منهما وقتان محدود يجب ان يحدد جهتين او اثنتين ان لكل واحد منهما جهات لا ينهاى بحسب فرض الا بتدات الخرجة من وقوع الاخرى من جهة من كل اجزاء وعلى مسير مس دورها في الدائرة من روافد في جهة اخرى وعلى ما احرم يمكن ان الوقوع في كل جهة وعلى كل بعد من ذلك يمكن بحسب العمل وان امتنع فليكن مؤثر في تحديد وهو ايضا يجب ان يكون جسم ايضا في وضع والكلام في وقوعه في بعض جهات دون بعض وعلى بعد معين منهم كالكلام فيهم فاعلم ان يحد بين دور دورا لا يحد على ولا يطل ما انقسم بت ان يحدد اجزاء الجسم الى دور على اى وجه تفق من حيث الاحاطة وهي الحل الموجهة لتحديد متقابلين كما مر فاذن محددا لجهات جسم واحد محيط بالاجسام ذوات الجهات في شارة (كل جسم من هذه ان عارق موضعه الطبيعي وموده يكون مرضه الطبيعي وتحديد اجزاء له لانه قد يفرقه ورجع الى وهو في الخاتمة ذوات جهات يجب ان يكون تحديد جهة موضعه الجسمى حسب جسمه فلهذا لا هو هل هذا المرفق اوجهه فلهذا لا يفرق ما رتبته او حوده على هذا البنية او على صرت - راي - يشار امتناع الحركة المستقيمة على محدود الجهات وشارتة على اليمين التي يجوز ان تستقيم عليها وتسيره ان كل جسم او موضع طبيعي لا يفرق ان يكون من جهة مرفقة موضعه ومواده اية واما ان يكون من مساه ذلك والامر هو الذي لا يجوز استقامة الانية اية والثاني هو الذي يجوز عليه يكون مفرقة

السؤال لما يكتفي في تعيين الشكل والمقدار بل تحتاج في حصول الاحوال المختلفة من المقادير والاشكال والايون ان امور احدها لا يجهلها تصير المادة مسعدة لقول مقدار خاص دون غيره وتلك الامور لا يفرقها



فهيئة وهذا سر عظيم تطلع منه على اسرار اخرى وتلك الاسرار هي ان ذلك يقتضي ان لا يكون الحوادث بداية  
 زمانية وانه لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية تكون تلك الحركة سببا لحصول الاستعدادات  
 المختلفة في الابد وهذا هو الجواب بعينه عن السؤال المذكور في ٧٦ \* اثبات الصور النوعية وان كان

قد بينا ان هذا ينفعهم من اثباتها  
 وجر اجواب ايضا عن السؤال المذكور  
 المذكور على الدلالة على استقامة  
 خلوا الهولي عن الصورة الى ما هي  
 تقريره قبل ~~الاستقامة~~ ~~الاستقامة~~ ~~الاستقامة~~  
 بين كيفية تعلق الهولي والصورة  
 وفيه آيات مفصلة \* وهذه تسمية \*  
 (واعلم ان الهولي يتغير في ان تقوم فعل  
 اى صورة صورة فاما ان يكون  
 صورة الهولي لما بقا الاول  
 تقوم الهولي او تكون الصورة آلة  
 او اداة طذا لمقيم آخر تقيم الهولي  
 بهما مطلقا او تكون شريكة لمقيم  
 بهما جهة تقيم الهولي او تكون  
 لا الهولي تتغير عن الصورة  
 الصورة تتغير عن الهولي وليس  
 احدهما الهولي بان يكون مابا الاخر  
 من الاخر بمكة او يكون سبب ما  
 خارجا عنهما يقيم كل واحد منهما  
 مع الآخر وبالاخر) \* التفسير \*  
 لما بين ان الصورة والهولي لا تنفك  
 واحد منهما عن الاخرى شرعا فهنا  
 في تقرير الوجوه التي يمكن ان تقع  
 تلك الملازمة ليطل الباطل  
 منهما ويحقق الحق طريق حصر  
 ذلك الوجوه ان تكون لما بين ان الهولي  
 والصورة ملازمة لان وجودا او مابا  
 فاما ان تكون الهولي محتاجة  
 الى الصورة من غير ان تكون الصورة

موضعه باقصر ومعاودته اليه بالطبع ويكون هو في الحالتين ذا جهة يتحرك  
 فيها لا محالة ومثل هذا الجسم لا يجوز ان يتحدد به جهة موضعه الطبيعي  
 لان جهته محددة عند وجوده فيه وعند لا وجوده بل يكون محددة  
 لاجله حتى يصح منه ان يخرج عنه مفارقا ويطلبه مساوذا او يجب  
 ان يكون ذات الحد بسبب جسم آخر فذلك الجسم الاخر هو علة  
 لجهة هذا الجسم الذي يفارق الموضع ويعاوده وهذا الجسم لا يمكن  
 ان يوجد متناهما الى الجهة لانه لا يصور ان يكون متحركا في جهة حالتي  
 المرافقة والمعاودة والجهة لا يوجد بمدها واما ما اخرج عن الجهة واما مع  
 الجهة معية امتناع الاتف كالجهة فاذا الجسم الذي هو علة الجهة  
 متقدم على هذا الجسم لانه متقدم على ما يتقدمه او على ما يتأخر عنه  
 مما هو معه اعني الجهة والمتقدم على المتقدم متقدم وعلى التبع ايضا  
 كما مر بيانه في بيان ان الصورة ليست علة للهولي فهو متقدم على  
 الاطلاق في غير من متقدم اما بالهوية او بالطبع وهذا ما في الكتاب  
 راجع الى ان الجسم المحدد لا يجوز ان يفارق موضعه فلا يصح  
 منه ان يتغير في جهة قيل وقال الشيخ محدد الجهات لا يجوز عايد  
 الحركة في جهة الاخرى الا بجهة تستدعي جهة والجهة التي يتحدد به  
 كمالها في الجهة في تعيين الحركة بان يكون من الموضع الطبيعي واليه  
 قلب الجهات لا يتمايز لا يكون بعضها طبيعيا لبعض الاجسام  
 وبعضها غير طبيعي والحاجة الى اثبات المحدد هو لتمايز الجهات  
 بالذات لا لاثباتها كيف كان ولا يمكن البرهان على تنامي الاستعدادات  
 كما في اثبات الجهات التي هي مقاطع الاستعدادات وايضا ان هذا السبب  
 خاص ما بالطبع من الجهات بالظن وتجاوزها بالقرض واعلم ان تقدم  
 محدد الجهات على ذوات الجهة يجوز ان يكون باعلية لامن حيث  
 كون ذوات الجهات مساوفا للجسم لا يجوز ان يكون علة فاعلية الجسم  
 آخر كما عيى بيانه من حيث ذوات جهات اعني يكون علة الهولي  
 او صنف الا لزم انها ويجوز ان يكون بالذات فان رفع المحدد من حيث  
 هو محدد برفع ذوات الجهة من حيث ارتفاع الجهة وارتفاع  
 ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد من حيث هو محدد ولهذا لم يجزم  
 الشيخ ههنا باحد التاممين ويشاء لم يذكر الشيخ ان وجود الجهة

محتاجة الى الهولي من غير ان يكون او تكون كل واحدة منهما محتاجة الى الاخرى ولا تكور \* بعد \*  
 ولا واحدة منهما محتاجة الى الاخرى اما لانه الاول وهو ان يكون الهولي محتاجة الى الصورة من غير عكس  
 من حيث هو محتاجة الى الصورة من غير ان يكون او يكون علة او لا تكون علة ولا جزأ منها



بل يكون آلة او واسطة للعلمة فخرج من هذا التقسيم اقسام ثلاثة والحق من جعلتها عند الشيخ هو ان تكون الصورة جزءاً من العلمة فتكون شريكة لشيء آخر ليكون مجموعهما علمة لوجود الهوى ولنرجع الى تفسير المنان اما قوله واعلم ان الهوى مفتقرة في ان

﴿ ٧٧ ﴾

احترازات احدها انه لو قال للهوى مفتقرة الى مقارنة الصورة لكان لا يدري ان الهوى مفتقرة في ماهيتها الى الصورة او في وجودها فلهذا قال في ان تقوم بالفعل زال ذلك الاشياء واعلم ان افتقار الهوى الى الصورة ليس الا في وجودها وانيتها له او قال الهوى مفتقرة في وجودها الى الصورة لكان لا يدري انها مفتقرة الى الصورة في وجودها اخراجي او في وجودها الذهني وفيتة، جميعا ولما كان الحق ان ذلك لا يتقرر ليس الا في وجودها الخارجى لا جرم قال آية ولي مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى معرفة الصورة لان انقياس بالفعل لا يراد به الا الوجود الخارجى وثانها انه لو قال مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى الصورة لكان لا يدري من هذا الكلام وجوب يلاقيهما لان لعالم فتقرة في وجوده الى البارى تعالى مع انه تعالى مبين له فلما قال الى مقارنة الصورة زال هذا الاشتباه ثم ههنا سك لفظي وهو ان حاصل هذا الكلام يرجع الى ان الهوى مفتقرة في وجودها الخارجى الى مقارنة الصورة وهذا فيه نظر لان مقارنة الشيء لغيره حالة اضفية بفرض للشيء بالنسبة الى غيره والاحوال الاضافية متأخرة عن الذوات التي هي عارضة لها فاذا المقارنتان اعني

بعد امتناع تأخره عن وجود الاجسام ذوات الجهة هل يجوز ان يكون متقدما عليه ام لا وذكر الفاضل السارح ان الايق بما ذكره في النمط السادس في بيان ان الحاشى ليس علمة للمعوى انه لا يجوز ذلك لان عدم الحلاء مقارن لوجود ذوات الجهة فان تأخر وجودها عن وجود الجهة تأخر عدم الحلاء ابتضاعته وتأخر عن الشيء ممكن معه فاذن عدم الحلاء ممكن مع وجود الجهة لا واجب ويلزم منه كون الحلاء ممكنا في ذاته متمم بغيره وهو محال \* تذييل \* (فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات اما على الاطلاق محيطا يستلزمه وضع يكون فيه وان كان له وضع بالانقياس الى غيره وان كان ليس محيطا على الاطلاق فيكون له موضع لا ينفار في) يريد ان يثبت اثبات محدد للجهات وكونه غير ذي جهة ببيان سائر احواله فنقول في تقرير الموضع والمكان اسمان مراد فان وهب عند الشيخ عبارة ان عن السطح الباطل جسم محيط بالجسم ذي مكان وعما به ذلك السطح والموضع يطلق بالاشتراك على معان ثلثة كما مر والمراد ههنا ما هو احدى المقولات وهو هيئة يعرض للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض والى اشياء ذوات لوضع غير ذلك الجسم اما خارجة عنه او داخلية فيه كالقيام فانه هيئة ماضية للانسان بحسب انصابه وهو نسبة بعض اجزائه الى بعض وبحسب كون راسه من فوق ورجله من تحت وهو نسبة اجزائه الى الاشياء الخارجة عنه ولولا هذا لاعتبار لكان الانتكاس ايضا قايما واذا تقرر هذا فنقول الاجسام تنقسم الى محيط على الاطلاق وغير محيط وتلى ما عداها مما هو محيط وظاهر مما ذكرنا ان القسم الاول لا موضع له اصلا وله وضع ولكن بحسب نسب بعض اجزائه الى بعض وبحسب اشياءه الداخلية فيه واما بحسب الاشياء الخارجة عنه فلا واما القسم الثاني فله الموضع والوضع بحسب الاعتبارات جميعا واذا تبين هذا وقد تبين فيما مر ان تعدد الجهات محيط بذوات الجهة فهو لا يخلو اما ان يكون محيطا على الاطلاق ويكون حكمه في الموضع والوضع ما ذكرناه واما ان يكون محيطا على الاطلاق بل محيط بذوات الجهة ومحاط بغيره ويكون لا محالة له موضع ووضع الا انه يجب ان لا ينفارق موضعه لاننا ان المحدد لا يجوز ان ينفارق موضعه ويعاوده \* قوله \* (وله لا يكون المحدد الاول الا القسم الاول فان كان

اعني مقارنة الصورة للهوى ومقارنة الهوى للصورة كل واحدة منهما متأخرة عن وجود الهوى فلو حكمت بافتقار الهوى من حيث انها موجودة الى تلك لزم تأخر وجود الهوى عن تلك المقارنة مع ان تلك المقارنة كانت متأخرة عن وجود الهوى فيلزم السدور والاحمال بل العبارة الصحيحة ان يقال الهوى مفتقرة في وجودها



بالفعل في ذات الصورة اقتضارا متى وجدت وجب ان يكون مقارنة للصورة فالافتقار يكون الى ذات الصورة  
واما جود مقارنتها للصورة فانه تكون حكما بمد وجود الهبول والظاهر ان مراد الشيخ ذلك ثم اعلم انه لا بد  
من تصحيح هذه القضية بالحق لان الذي سبق هو ان الصورة لا تخلو عن الصورة وهذا القدر  
لا يكون في بين ان الهبول مفقورة

في وجودها باغفل الى الصورة  
الاحتمال ان يكونا متلازمين وان  
لم يكن احدهما مؤثرة في الاخرى  
كالاتية والاختوة وبالجملة انضمامين  
فانهم متلازمان وجردا وعبارة ما  
مع انه لا يكون باعدا منهم مفقرا  
في وجهه بل لا حروان وجب  
افتقار احدهما الى الآخر  
الصورة هي مفقورة الى الهبول  
من غير عكس وسأتي بعد ذلك  
ابطال هذين الاحتمالين واما قوله  
فاما ان تكون الصورة هي الامة  
المطابقة للارضية فوامم على  
اوتكون الامة آفة ووجهه  
آخر تعبير الهبول في هذا  
اوتكون شريكاً في باحتمال  
تقوم الهبول فاعلم ان هذه الاقسام  
الثلاثة باسرها اقسام القسم الاول  
وهو ان تكون الهبول تحت حصة  
الى الصورة والفرق بين الامة واسطة  
او كل الامة واسطة وليست كل واسطة  
آلة لان الامة لا يكون موحدة بل  
يتوقف ايجاد الموجد على  
توسط ذلك الشيء واما لا واسطة  
يكون مؤثراً وهو الامة القريبة فانها  
تكون متوسطة بين المعلوم وبين  
الامر المجردة واما قوله ان يكون  
الهبول مجرد عن الصورة

للقسم الثاني وجود يتحدد بالاول موضعه، فيتحدد به موضع الثاني  
وموضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة (معناه لعل الامر  
في نفسه هو ان يتحدد الاول لا يكون الا لمحيط المطلق ثم ان كان للمصمم  
الذي وجد محيط بالاول يتحدد موضعه به اي ان كان محدد محيط  
بموضعه ويحاط به بما يتحدده فيجب ان يتحدد بالاول موضع هذا الثاني  
وموضعه ثم يتحدد بالثاني جهات الحركات المستقيمة وقد بني الامر على  
تشكيك لان غرضه تحديد الجهات كيف كان وهو حاصل على  
تقدير ان يكون محدد شيئاً واحداً وعلى تقدير ان يكون شيئين  
حدهما ذلك الآخر ومحيط به وان كل الحلق في نفسه هو ان المحدد  
الاول الذي لا يتحدد جهة فيه يجب ان يكون محيط على الاطلاق  
وليس له موضع على ما عرض به وذلك لان المحيط الذي له موضع  
يتحدد يحتاج في تحدد موضعه الى غيره فان محدد موضعه متقدم  
على موضع ولا يجوز ان يكون هو متقدماً على موضعه الخاص به  
والله اعلم بالصواب

ولا الصورة مجرد عن الهبول وليس احدهما اولي ان يكون تماماً الاخر من الاخر بكمه

بل يكون باسرها باحتمال واحد منها مع الاخر وبالآخر فاعلم انه لما فرغ من تحديد اقسام القسم  
الاول في ان الامة هي الامة لا يكون الا بالامر الذي هو ان يكون الصورة مفقورة الى الهبول



وإنما لم يذكره لأن الذي جلاه مورد القسمة هو أن تكون الهوى مفترقة في وجودها إلى مقارنة الصورة ولا يختص بها  
هذا القسم بل ذكره القسم الثالث والرابع مع أن الشهوة التي يمكن أن يتمك بها من أراد المصير إلى واحد منهم.  
فإن قائل أن قول ل بيت ﴿ ٧٩ ﴾ أن الهوى لا يحلو عن الصورة وأن الصورة لا تخلو عن الهوى

فليس احكم باحتياج احد هما الى  
الآخر اولى من العكس بل الحق هو  
ان كل واحد منهما محتاج الى الآخر  
وهو القسم الثالث اى كل واحد  
منهما غنى عن الآخر وهن القسمة  
الرابعة ثم ههنا مكان لفظيان الاول  
انه لما ذكر ليس قسام احد منهما  
بالآخر اولى من العكس جعل  
اللام منه ان يكون هناك سبب ما  
آخر مخرج عنهما بغير كل واحد  
منهما مع الآخر والآخر وذات غير  
لازم لاحتمال ان لا يكون - -  
بمع كل واحد منهما مع الآخر والآخر  
بل يكون كل واحد منهما قائما مع  
الآخر وبالآخر فهذه قسم لابد من  
ذكره وبطلانه وانما لا يمكن ابطاله  
الا بابرهان المدكر وعلى استحالة  
ان يكون في الوجود وجودان  
واجبا الوجود ويكونان متكافئين  
في وجودهما الثاني ان قوله بغير كل  
واحد منهما مع الاخران كان المراد  
منه ان يكون كل واحد منهما غنيا  
عن الآخر وهو غير جيد لان مورد  
القسمة هو ان الهىولى مفترقة  
في وجودها بالفعل الى الصورة وهذا  
الورد لا يشمل ذلك القسم وان لم  
يكن المراد منه ذلك لم يكن هذا  
القسم مذكورا فلي التفسير الاول  
يكون بمعنى الاقسام - -  
القسمة وعلى التقديم - -

ممكننا اعداته فاذن لا يترك. ون الحساوي بالمحدد من الحصى ونأنيها  
 ان المحيط كالثالث الاعظم على تقدير تقدمه في الوجه لا يكون محدد  
 الاجهات العناصر لان النار مثلا اما ان يطالب بمقر الثالث الاعظم  
 او بمقر تلك النعم والاول باطل والا لكانت النار في حيزها ابدأ بالفسر  
 والثاني يقتضي ان يكون ذلك النعم هو المحدد لمقره الذي يطالبه انشأ  
 قال ولا جل هذين الشككين نكث السج في كلامه ولولا ذلك ان في  
 امكن اسناد المحدد الى محيط المطابق اولى لا لكونه اقده بل لكونه  
 عظم واقوى ولا جل ذلك ذهب اليه السج واما اما عاقبة هذا الشك  
 لم احكم تنال الاولوية واقول واما وجه تقدم الخيط على المحيط  
 فقد مر وسبق في له بين آخر واما الشك الثاني فليس بوارد اما اولوية  
 يقتضي ان يكون محدد جهة براء هو اناء ومحدد جهة الماء هو الهواء  
 ونأنيها لم يزل له قال مر ثانياً ومن انما لا يصاب ماء في جهة  
 بالطمع بل يصاب ما هو مكانه الطبيعي في جهة من الجهات سواء كان  
 مكانه مشتملا على حاق تلك الجهة كالارض او لم يكن كفي العناصر  
 ولذلك كانت الجهات بالطمع اثنين والا مكنة الطبيعة اكثر وليس  
 يحس من كون ذلك النعم هو لمقره الذي هو مكان النار ان يكون له  
 تحديد الفوق هذا على لاصل المذكور 'دا مرضه متحركا يحتاج الى  
 حيز النار ويصعد في تلك القدر بحكم جزما يانه ذاهب الى جهة الفوق  
 ولا نقول انه ذاهب من جهة الفوق الى ما يقابله فاذن ليس ذلك اقهره والمحدد  
 جهة الفوق واما قولهم الخفيف المطابق هو الذي يطلب جهة الفوق على  
 الاطلاق فليس المراد انه يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام على الاطلاق  
 بل فوق لغة صرف فقط والفاضل السارح اوردنا لمن في هذا الموضع كذا  
 قال كان للعمم ان في وجوده فيحدد بالاول موضعه ويحدد به موضع الثاني  
 وموضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهاتنا بالركبات المستقيمة وقسمه بالتحديد  
 ان كان غير الفلك الاعظم فيتحدد بالاعظم موضع المحاذي الاول كذلك  
 النواصير ويحدد به موضع ما تليه كفاك زحل ثم يتحدد به موضع  
 الاولئك على الترتيب جهات الحركات المستقيمة وذلك يقتضي ان يكون الثاني  
 في السج موضع ان في ثانياً الذي قوله (ويكون الاول ثانياً  
 متخالف به ان يكون متقدما في رتبة الابداع) ان يلقى بالحد الاول ويكون

بعض الأقسام متروكة منه \* (أما الصورة التي تغارق الهيولى إلى يدل فليس يتمكن أنها علل مطلقة للوجود الواحد المستتر أمولاتها ولا آلات ومتوسطات مطلقة بل لابد في أصل هذه من أن يكون على أحد القسمين الباقيين وهما سائر آخر) \* التفسير \* الصمد على قسمين منها ما يمكن أن يعدم ويحصل في موادها عقبة











مع تقدم على الفلك المحوى غير متقدم على الفلك المحوى فخرج منه ان مامع القبل بالذات لا يجب ان يكون قبل  
ومامع البعد يجب ان يكون بعد والفرق مشكل وبالتالي ان الجسمية لا تنفك عن التماهي والتشكل وظاهر  
افهما لا يوجد ان الامع الجسمية ويتسا ان الجسمية لا يمكن \* ٨٢ \* ان يكون هله لهما فهما اذن

غير متسا خرين عن الجسمية  
وما لا يكون متأخرا عن الشيء فهو  
اما مع الشيء او يكون متقدما عليه  
ثبت ان التماهي والتشكل اما  
ان يكونا قبل الجسمية او معها  
وان حاول محسول بيان تقدم  
اتماهي والتشكل على الجسمية  
امكنه ان يقول قد ثبت ان كل  
امرين غير اضافيين متلازمين  
فان احدهما يكون محتاجا الى الآخر  
والتشكل والجسمية كذلك فاذا  
احدهما محتاج لآخر لكن التشكل  
غير محتاج الى الجسمية على ما مر  
فاذا الجسمية محتاجة الى التشكل  
فالتشكل يكون متقدما على الجسمية  
فالتماهي المتقدم على التشكل  
اولى ان يكون متقدما على الجسمية  
ولقائل ان يقول المقول من التشكل  
هيئة احاطة الحد الواحد والحدود  
الكسبية بالسطح او بالجسم وهيئة  
احاطة الحد او الحدود محتاجة  
في وجودها الى تحديد وجود ذلك  
الحد او تلك الحدود وتحقيق ذلك  
الحد او تلك الحدود محتاج الى تحقيق  
مقدار الجسم لان السطح انما كان  
حد الجسم لانه نهاية ونهاية الشيء  
متأخرة في الوجود عن ذلك الشيء  
ومقدار الجسم محتاج في وجوده  
الى الجسم لان المقدار عرض حال  
في الجسم وامرض متأخر في الوجود

غير مختلف) ههنا اعراض لا يمكن ان ينفك الجسم في وجوده عنهما  
كالابن والوصم والشكل والكيف والكم وغير ذلك وطبيعة الجسم لا محالة  
تقتضي من كل نوع شيئا ما على ما سياتي في الفصل التالي لهذا الفصل  
فالطبيعة الواحدة تقتضي من كل جنس منها شيئا واحدا على نهج  
واحد ولا يختلف اقتضاءها بالاقوات والاحوال الا اذا منعها مانع  
من ذلك قوله (فالجسم البسيط لا يقتضي الا شيئا غير مختلف) هذه نتيجة  
لقوله الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة تقتضي شيئا  
غير مختلف وثمة ضل الشارح قال هذا الحكم ليس بنتيجة لهما لاحتمال  
ان يكون البسيط قوة حيوانية تصدر عنها اشياء مختلفة لكن لما كان  
الحق ان البسيط العنصري ليس ذا قوة حيوانية ولا تصدر عن الفلكي  
اشياء مختلفة صح هذا الحكم واقول وضع المحدثين المذكورين يناق  
هذا لاحتمال لان قرائنا ان القوة الحيوانية تصدر عنها اشياء مختلفة يتجمع  
كبرى القياس المذكور وهي ان الطبيعة الواحدة لا تصدر عنها اشياء  
مختلفة ان القوة الحيوانية ليست بطبيعة واحدة وهذه النتيجة مع صغرى  
القياس المذكور وهو قلنا الجسم البسيط له طبيعة واحدة ينتج ان الجسم  
البسيط لا يكون ذا قوة حيوانية \* اشارة \* (انك لتعلم ان الجسم

ذاخلي وطباعه ولم يعرض له من خارج تأثير غريب لم يكن له بد من  
موضع معين وشكل معين فاذن في طباعه مبدء استيجاب ذلك) يريد بيان  
ان الجسم لا يتخلو عن موضع وشكل طبيعيين وان فيه طبيعة تقتضي ذلك  
وانما حص البيان بما لا اذ احدهما وهو الموضع مختلف الاجسام والثاني وهو  
الشكل متشابه وسائر الاعراض المذكورة يمكن ان يثبت بمثل هذا البيان  
لانها لا تتخلو اما من التشابه او عن الاختلاف فقال ان الجسم واراد به  
البسيط والمركب جريما ولم يقل كل جسم لان محدد الجهات لا موضع له  
وقال اذاخلي وطباعه ولم يقل وطبيعته لان الطبيعة على بعض الوجوه لا تتناول  
الفلكيات والطباع يتناولها واشترط ان لا يعرض له من خارج تأثير غريب  
لان التأثير الغريب ربما يقتضي للجسم موضعا او شكلا قسريا كالتأثير  
الحرارة والانهاء المكعب في الماء فان احدهما يصده والثاني يكسبه وقال  
لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين لان المطلق منهما يقتضيه الامر  
لمسترك بين الجميع واما المبدأ فاما تقتضيه الطبيعة الخاصة لمطلوب اثباتها

\* وفي \*

عن وجود التشكل والجسم محتاج الى الصورة الجسمية لان تلك الصورة جزء من ماهية الجسم  
وجزء الشيء متقدم في الوجود على ذلك الشيء فاذا التشكل والنهية متأخران عن الصورة الجسمية بهذا المراتب  
فكيف يمكن ان يقال انهما متقدمان على الصورة الجسمية او مقارنتن لها واما الذي تمسكوا به من الجسمية لما لم يكن عليه



التأهي والتشكل لم يكن مقدما عليهما وما لا يكون متقدما على الشيء فهذا ما مع الشيء اويده فالتأهي في قولهم لما لم يكن الجسمية علة لهما لم تكن مقدمة عليهما فاما ان لا يكون علة الشيء لا يكون مقدما عليه تقدما بالعلية والتقدم بالعلية اخص من التقدم

﴿ ٨٣ ﴾

وان لم يكن مقدما عليهما بالعلية لكنهما تكون مقدمة عليهما بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين او كتقدم اجزاء الماهية المركبة على خواص تلك الماهية وعوارضها اللازمة والزائدة وان لم يكن شيء من تلك الاجزاء علة لشيء من تلك العوارض فهذا ما عندي في هذه المقدمة ورأيها ان التأهي والتشكل من توابع المادة وتفهيره ما مر قبل واذا عرفت هذه المقدمات فنقول الهول مقدمة على التأهي والتشكل وهما اما ان يكونا مقدمين على الجسمية او موجودين مع الجسمية فالهول اما ان تكون مقدمة على ما تكون مقدما على الصورة او تكون مقدمة على ما تكون مع الصورة وعلى التقديرين يلزم ان تكون الهول مقدمة على الصورة فلو كانت الصورة علة مطلقة وواسطة مطلقة في وجود الهول لزم تقدمها على الهول مع انها كانت متأخرة عنها وهذا محال فثبت ان الصورة ليست علة مطلقة ولا واسطة مطلقة ولقائل ان يقول عندكم الصورة شريكة لشيء آخر باجتماعهما تقوم الهول وجزء علة الشيء متقدم على الشيء

وفي بعض النسخ لم يكن له بد من موضع معين وعلى تقديره يكون الوضع ههنا هو الهيئة العارضة للجسم بسبب ذنب بعض اجزائه الى بعض الذي هو المقولة التي تعرض بسبب ذنب اجزاء الجسم الى غير الجسم كما حله الفاضل الشارح على ذلك لانه يقتضيه بان غريب من خارج وعلى هذا الوجه يكون الحكم كليا لان محدد الجهات ايضا له وضع الا ان ذكر الشكل يغني عن ذكر الوضع بحسب ترتيب الاجزاء فانه هيئة تعرض للجسم بعد الوضع بذلك المعنى واما الوضع بالمعنى الثالث وهو كون الجسم بحيث يقل الاشارة الحسية فهو امر يقتضيه الجسمية الحالة في الهول على ما تقدم وليس مما يتفق بالطابع المختلفة فاذن لا وجه لجل الوضع ههنا على ذلك المعنى ثم قال فاذن في طالع الجسم مبدء الاستيعاب ذلك وذلك لان وجودا ما رضى لشيء من على وجود سبب يقتضي ذلك العروض والسبب يكون اما خارجا او غير خارج وفي هذا الوضع لا يمكن ان يكون خارجا عنه لانا فرضنا خلو الجسم عما يؤثر فيه خارجا عنه وبقي الجسم وحده غير منفك عن هذا العارض فاذن السبب غير خارج وهو يكون اما امر مشترك فيه بين الاجسام كما صورة الجسمية او امورا مختلفة يختص كل واحد منها ببعض الاجسام والاول يقتضي ان يشترك الجميع في اقتضاء الموضع المعين وليس كذلك فاذن هي امور مختلفة غير خارجة عن الجسم وهي طبائع الاجسام فاذن في طباع الجسم شيء هو مبدء استيعاب ذلك الموضع المعين والشكل المعين وانما قال مبدء استيعاب ذلك ولم يقل مبدء ذلك او مبدء وجوب ذلك لان الحصول في الموضع المعين والتشكل بالشكل المعين ربما يزيلهما انفس كما ذكرنا لكن الجسم يكون بحيث يعود الى ما يقتضيه طباعه منهما عند زوال القسر واو كان الطباع مبدءا لهما او وجوبهما لزال عند زوالهما لكن لما كان مبدء الاستيعاب كان في جمع الاحوال متوجبا لهما قوله (والبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه وللتركيب ما يقتضيه الغالب فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه او ما اتفق وجوده فيه اذا استوت المجاذبات عنه فكل جسم له مكان واحد) لما فرغ من بيان ان كل جسم يقتضي موضعا وشكلا بحسب الطبيعة على الاجال شرع في التفصيل وبيده بالوضع واعلم ان الجسم اما بسيط واما مركب

لاحالة فلو كانت الهول تقدم بوجه ما عليها لزم الدور وهو محال والمحال ان الذي قد ابطالوا به تكون الصورة علة مطلقة قائم بعينه في كونها شريكة لشيء آخر باجتماعهما تقوم الهول فان بطل احدهما بطل الاخر ضرورة ولتراجع الى تفسير المتن اما قوله يجب ان تعلم ان الصورة الجرمية وما يصحبها ليس شيء



منها شيئاً لقوام الهوى مطلقاً فناء ان الصورة الجسمية وما يصحبها من الصور التوهمية وانما قال في الجملة لانه  
 يريد ان يبين في هذا الفصل ان الصورة الحسية والصورة التوهمية سواء كانت بمكانة الزوال او بمنفعة الزوال فانه ليس  
 شي منها ائنة صفة وجود الهوى وما قبله ولو كانت ٨٤ سبب لقوامها مطلقاً بسبقتهما

والوجود مفسر بصورة او كانت  
 صفة او وجود الهوى الى ان كانت  
 بصورة سابقة بالوجود على  
 الهوى او ما قبله وان كانت الائمة  
 التي هي على المساهبة الصورة  
 ولكونها موجودة بمحضر وجود  
 سابقة بالوجود على الهوى معناه  
 ان الصورة لو كانت سابقة  
 بالوجود على وجود الهوى  
 لكانت سابقة على عيان هذه الصورة  
 واشياء اخرى هي على الوجود  
 بصورة يكون سابقة ايضا  
 على وجود الهوى لان السابق  
 على السابق على اشي يجب  
 ان يكون سابقاً على اشي  
 وما فوقه من كونها صورة  
 وجود الصورة وجود الهوى  
 معناه ان الاشياء التي هي على هذه  
 الصورة او الوجود هي لابد  
 وانها موجودة مع وجود الصورة  
 بعد ذلك حتى لا يفسد وجود  
 تلك الصورة وجود الهوى  
 وهذا هو وجه المسألة  
 ان هذه الاشياء موجودة  
 فن كان الوجود من احواله  
 المعلومة له من احواله  
 فمما ان وكل قسم منها داخل  
 في الوجود معاً انما هو ثابت  
 ان هذه الاشياء موجودة  
 فاما وجود الدائرة في هذه  
 الاشياء فانه قد وجد في هذه  
 الاشياء فانه قد وجد في هذه

والا بيسيط لا يمكن ان يقتضي الامكان واحداً لما مضى ولما لم يمكن للسيط  
 حيزه الا بعد وجود الكل لم يكن لمكانه جزء الا كذلك والسبب الذي  
 تقتضي تجزئته انتمسك يقتضي تجزئة المكان فكل الجزء هو جزء مكان  
 كل واما المركب فلا مكان يخص به في اصل الابداع لان التركيب  
 من عرض بعد الابداع واليجاد مكان على سبيل الابداع قبل التركيب  
 بطاير المركب اذا حصل يقتضي وجود الخلا حالة الابداع وهو محال  
 وبهذا لم يطلب سيط مدطريان التركيب عليه ذلك المكان المفروض  
 به حيث لم يكن مكانه الاول وهو محال وايضاً لما كان التركيب لا يقتضي زيادة  
 في وجود الجسم فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على ما كان للسيط  
 دون مكانة المركب هي امكانية البسائط بعينها وادراك لم يتعرض  
 السج لذكر اصل امكنتها وذكر وجه تعيينها وتقرر ان المركب  
 اما ان يكون احد اجزائه غالباً على الناقية بالاطلاق او لا يكون والثاني  
 لا يتخلو اما ان يكون الاجزاء التي امكنتها في وجهه واحدة كالارض والماء  
 والارض والماء في وجه واحد تكون تلك الاجزاء معاً فالتحسب طلب  
 وجه واحد يكون المركب من هذه القسمة ثلاثة اقسام ومكان  
 القسم الذي يقتضيه اصل في المركب مطلقاً ومكان القسم الثاني  
 ما يقتضيه اصل في وجه بحسب مكانه اذ لا غالب فيه مطلقاً لكن فيه غالب  
 لا يمتد الى ذكر ومكان القسم الثالث وهو الذي لا يغلب فيه جزء لا على  
 الاصل في ولامع بعض الاعتبار المذكور وهو ما اتفق وجوده فيه  
 واما ان ذلك عند تساوي المجاذبات فيه من المكان الذي اتفق وجوده  
 معاً فان ذلك يقتضي نقاشاً كالحديد التي تجذبها قطع مساوية  
 من جهة من جهاتها وفي بعض النسخ اذا تساوت المجاذبات عند  
 واما ان اثنين متساويين من الارض والشار مثلاً ان تركا على وجه  
 كرن كل جزء من كل واحد فالحاصل يتفرقان ويقصد كل جزء مكانه  
 ان يكون مائع صلب واما ان تركا على وجه يكون كل جزء منهما على  
 مكان صلب فالحاصل يتحدان ويقفان بالضرورة هناك فالوقوف  
 في مكان مركب قد يكون اذ تساوت المجاذبات من المركب والرواية  
 انهم صرحوا ان على تقدير لاخيرة كان يجب ان قول منه لانه فحصل  
 من ذلك ان المسام الجسم الى اربعة اقسام واحد بسيط وثلاثة مركبة

وتعين وتعين  
 الخيمة وتعين هذه الاشياء في هذه الخيمة حشواً اما التفسير فهو ان المراد من قوله على انها معلولة  
 من جنس ما يتبين بانه راسي هو راسي لو كانت معلولة للصورة ان كانت من العلويات التي لا تكون مسببة



عن العلة فان المعلول قد يكون مائنا عن العلة مثل العالم عن البارئ تعالى وقد يكون ملائيا لها مثل مستشاهذه فان الهوى  
على تقدير ان يكون معلولا للصورة لم يكن مائنا عنها بل كانت محالها فانه ليس مستبعد ان يكون الشيء علة لوجود شيء  
فيكون حقيقة تلك العلة يقتضي \* ٨٥ \* ان تصبح حالة في ذلك المعلول فتكون الصورة علة لوجود

الهوى وتكون ايضا علة لحكم  
آخر وهو صيرورته حالا في ذلك  
المحل لكن بشرط وجود المحل  
فيكون اقتضاء الصورة لهذا الحكم  
موقوفا على صدور الهوى عنها  
فهذا ما لم يثبت بالبرهان امتناعه  
وقوله وان كانت ليس من احواله  
المعلولة لما هيته فان الاوازم المعلولة  
قسمان كل قسم منهما داخل  
في الوجود فالراد منه ان الهوى  
وان لم تكن من الاحوال العلوية  
ما هي الصورة الا انه لا يجب ان تكون  
مائية عن ذات الصورة لان العلولات  
المقارنة لعلها قد تكون مطلوبات  
لمساهمة العلة بمثل الفردية للثلاثة  
والترجيح للرابعة وقد يكون معلولات  
لوجودها مثل مستشاهذه واما بيان  
ان الشيخ لما اذا ذكر هذا الفصل  
في هذه الحجة فالذي عني ان  
الحجة التي يريد الشيخ ان يذكر  
لا تعلق لها بهذا الكلام اصلا بل  
لوضع ما قبل هذا الكلام الى ما بعده  
لتمت الحجة بل هذا الكلام انما يصلح  
جوابا عن كلام يصلح ان يستدل به  
على ان الصورة ليست علة للهوى  
وذلك الكلام هو ان يقال الصورة  
اذا كانت حالة في الهوى والحال  
محتاج الى المحل فالصورة محتاجة  
الى الهوى فيستحيل ان تكون  
الصورة علة لها لانها لا تصلح الدور

وتعين مكان كل واحد منها بحسب الطبع او التركيب فظهر ان كل  
جسم من شأنه ان يكون في مكان فله مكان واحد وانما حذف القيد  
المذكور لدلالة الكلام عليه قوله (ويجب ان يكون السكل الذي  
يفتضيه البسيط مستديرا والاختلف هيأته في مادة واحدة عن قوة  
واحدة) ولما فرغ من بيان تفصيل المكان شرع في السكل واقتصر  
على البسيط الذي يجب ان يكون شكله مستديرا لكون المضي لذلك  
وهو الطبيعة واحدا وكون القابل واحدا وامتنع ان يكون مأثرا  
الفاعل الواحد في المقابل الواحد مخلا فاولم يذكر اشكال المركبات لمتماثلها  
اختلاف انواع النبات والحيوان والكلام في ذلك يستدعي سطافه وهو ما حث  
التركيب البقي فان قيل ان كانت الاماكن المختلفة للسطا ط دالة على  
اختلاف طبائعها فلتكن الاشكال المتشابهة دالة على اشتراكها في طبعة  
واحدة قلنا حلل الماولات المختلفة يجب ان يكون مختلفة اما حال  
المتشابهة لا يجب ان تكون متشابهة لان العمل المختلفة قد يكون متشابهة  
المعلولات فان قيل يلزم على ذلك ان الاشكال كما يمكن استنادها الى  
الطبائع المختلفة يمكن ايضا استنادها الى الجمعية المشتركة فيها قلت  
انها من حيث هي مطابقة كذلك اما من حيث هي معينة فتأخر  
عن المقادير الى مختلف باختلاف الطبائع ولذلك كانت مستندة الى الطبائع  
واقابل ان يقول فما بال اجزاء الارض ليست مستديرة مع انها بسيطة  
والقول بان استدارتها زائلة بالقسرو وببوستها مائة من العود اليها  
يفتضي ان يكون طبيعة واحدة مقتضية لشيء ولما يمنع من حصول ذلك  
الشيء والجواب ان ذلك انما وقع بالعرض فان الطبيعة اقتضت بالذات  
شكلا واقتضت كمية حافظة للشكل فاقضائها تلك الكمية لا يخالف  
اقتضاءها الشكل بل هو مؤكده لوجوب وطائعها لكن القاسر ازال  
الشكل ولم يزل الكمية صارت الكمية حافظة للشكل القسري فهي  
مانعة عن العود الى الشكل الطبيعي بالعرض واما عرض ذلك لخواها  
عن الحالة الطبيعية من وجه وبقائهم عليها من وجه واعترض الناضل  
الشارح بان الفلك عندكم لا يقتضي وسعاه مينا مع استحالة خلوه عن الوضع  
المطلق فلم لا يجوز ان يكون الاجسام لا تقتضي مواضع واشكالا معينة مع  
استحالة خلوها عنها والجواب ان الملك مع قطع النظر عن غيره لا يوجب

فيقال لهذا المستدل لم لا يجوز ان تكون الصورة علة لوجود الهوى ثم انه يجب حاولها في الهوى لان الصورة  
تكون محتاجة الى الهوى بل لان الهوى بعد وجودها تصبح علة لبيوت صفة تلك الصورة وهي صيرورتها حالة  
فيها ولاي الصورة علة حاولها في الهوى ويكون ايضا لها لبيوت هذا الحكم لنفسها علة صيرورتها في الهوى



فكون الهيولى مع كونها محلا للصورة معلولة لوجود الصورة الا انها لا تكون مباينة عن ذات العلة فهذا الكلام يصلح جوابا عن هذا الاستدلال فاعلم الشيخ انما اورد في هذا الموضع لانه لما قال الصورة لو كانت علة لوجود الهيولى لكانت الاشياء التي هي على الصورة سابقة بصاعلي الهيولى حتى يكون ﴿ ٨٦ ﴾ بعد ذلك عن وجود الصور

وجود الهيولى اسعرا ان نقل له ههنا اذا كانت الهيولى محلا للصورة فاي حاجته الى هذه الحجة الدقيقة على انه ليست معلولة للصورة بل يكفيك ان يقول الخال محتاج الى المحل والمحل الى الهيولى فيكون علة ما كان شيئا على توقع هذا اعتراض ههنا ذكر بما بين يدي وصف هذا الكلام ثم انه قد ذكر في كتابي تهيم الحجة التي استأثر بها هذا ما سئدي في هذه الموضع واما قوله قد علم ان اشياءه والتشكل من الامور التي لا توجد الصورة الحربية في حذيفة الابهما او معهما معناه ما مر في المقدمة الرابعة واما قوله يتبين من هيولى سبب اربعة واما قوله فتصير الهيولى سببا من اسباب ما به او معه تتم وجودا صورة السابقة بتمت وجود الهيولى ههنا جانب معناه فيلزم ان يكون سببا ليس الذي به او معه يتم وجود الصورة التي هي بقية وجودها سابقة على الهيولى لان الصورة اذا كانت علة للهيولى كانت سابقة بتمت وجودها على الهيولى وهذا محال لانه يقتضي كون الهيولى سابقة على نفسها مما لا يرب وانما عمل فقد انصح انه لا يجوز ان يكون الصورة علة للهيولى مع انه ثابت بهذا الحجة انها ليست واسطة على اطلاق

الموضع الذي هو هيئة بسبب سبب الاجزاء الى الغير اصلا لا مطلقا ولا معيناً فلذلك حكمنا بانه لا يقتضي وضعا معيناً والجسم مع قطع النظر عن غيره يقتضي مكانا وشكلا معينين فلذلك حكمنا بذلك واعترض ايضا بان متمات الافلاك والنقر التي يتركز فيها التدوير والكواكب من الافلاك مع بساطتها مخالفة بحسب الشكل لما تقتضيه الاستدارة وانهم لا يجوزون حصول ذلك بافسر وبان القوة المصورة ان كانت بسيطة فمماها اما بسطوا ما مركب والاول يقتضي ان يكون شكل الحيوان كرة والثاني يقتضي ان يكون مجموع كرات بعدد البسائط التي في المحل المركب وان كانت مركبة من قوى فان كانت تلك القوى في محل واحد وكان البعض يمنع البعض عن اقتضاء الاستدارة فلم لا يجوز ان يكون مع طبائع بسائط الاجسام وما يمنعها عن ذلك وان كانت في محال مختلفة كان الحيوان ايضا مجموع كرات واجواب عن الاول ان اتصال الصور الكبرية ببعض البسائط في فطرته الاول لاسباب تعود الى العلة الفاعلية غير ممتنع كما ان اتصالها ببعض ركبات لاسباب تعود الى العلة القابلية في الفطرة الثانية غير ممتنع فان ذلك ثبت وحيوان في هذه الفطرة انما اتصل به صورة كبرية نسبة كات او حيوانية مع بقاء صور اجزاء الضمنية بحسب من اوجه كذلك لا يجد ان متصل في الفطرة الاولى ببعض الافلاك المستديرة صورة تفر من ذلك الفلك كرة تختص بها هي فلك خارج المركز او تدوير او كوكب مع بقاء الصورة الاولى المتصلة بجميع اجزاء الفلك الاول فيها ويكون ذلك بحسب امر في العلة المقتضية لوجود ذلك الفلك ويلزم من ذلك ان يبنى من الفلك الاول متم او فرة متصورة بالصورة الاولى فقط على ما شهد به علم الهيئة وعن الثاني ان القوة المصورة على تقدير بساطتها وتركب محالها وعلى تقدير تركبها وتعلق اجرائها باجزاء المحل لا تقتضي كون حيوان مجموع كرات لان حكم الشيء حال الافراد لا يكون حكما حال التركيب مع اغيره من ماد عيننا الا ان القوة الواحدة في المحل المتساوية تعمل فعلا متساوية ولم يلزم من ذلك انها تفعل في اجزاء المحل المختلف بعضها في المحل المتساوية لان المنفعل منها ليست هي الاجزاء افراد ابل المركب الذي هو المحل وكذلك لم يلزم ان القوة المركبة تفعل فعل بسائطها لان المجموع فاعل واحد كثير الاثار بحسب البسائط التي

ولان الواسطة بين المعاور والعلية متقدمة في الوجود على المعاول وقد بينا انه ممتنع ان تكون ﴿ ٨٧ ﴾ هي

الصورة مستندات \* تبينة \* ( او اعلم انقول اذا كانت الهيولى محتاجة اليها في ان يستوى للصورة وجود قد صار الهيولى سببا للصورة في الوجود سابقه فيكون الجواب اننا لم نقض بكونها محتاجة اليها



في ان يستوى للصورة وجود بل قضينا بالاجمال انها محتاج اليها في وجود شيء بوجود الصورة به او معه ثم تلخيص ما هذا الى الكلام المفصل) \* التفسير \* المقصود من هذا الفصل ان يذكر سؤالاً على الحقبة التي ذكرها ويجب عنها وذلك السؤال هو انكم \* ٨٧ \* لما قلتم ان الصورة لا يستوى لها وجود الا بالتأهي والتشكل

او معهما وهما محتاجان الى الهيولى فيلزم ان تكون الصورة محتاجة الى الهيولى بوحدها وجوابه ليس كل ما يحتاج الشيء اليه وجب ان يكون علة للشيء بل قد يكون وقد لا يكون وتلخيص القول فيه يستدعي تفصيلاً لا حاجة اليه ولقائل ان يقول بان الصورة محتاجة الى الهيولى ولا يقول بذلك فان قلت الصورة محتاجة الى الهيولى بطل مذهبك لان الصورة شريكة لعلته على مذهبك وشريك العلة يجب ان يكون متعلماً على الماثل فلو كانت محتاجة الى الهيولى لكانت الصورة متأخرة في الوجود عن الهيولى مع انها متقدمة عليها هذا خلف وان قلت غير محتاجة الى الهيولى لم تكن الهيولى متقدمة بوجه ما على الصورة لان ما كان غنياً عن الشيء لم يكن الشيء متقدماً عليه اذ لم يكن الهيولى سابقة على الصورة لم يلزم من جعل الصورة علة مطلقاً لها الحال الذي الرتبة - وه وبطلت الحقبة اصلاً \* تنبيه \* ( ان تعلم ان الصورة الجوهرية اذا فارقت المادة فان لم ينفصل بدل لم يبق المادة موجودة فعقب الدل مقبم للمادة لا محالة بالبدل قياساً بواجب ان يقول وينفيم الدل ايضاً بالهيولى على ان تكون الهيولى قام فقام لان الذي يقوم

هي كالالات لها ليس علة فاعلين متشابهين الافعال \* تنبيه \* ( الجسم له في حال تحركه ميل بهرك به ويحس به الممانع وان يتمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه ) وفي بعض النسخ وان يتمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه اقول يريد اثبات الميل وبيان احواله والميل هو الذي يسميه المتكلمون اعتماداً ومحرك الجسم انما يحركه بتوسطه وسبب احتياجه الى ذلك ان الحركة لا تتأخر عن حدها من السرعة والبطء لان كل حركة انما يقع في شيء ما يتحرك المتحرك فيه مسافة كان او غيرها وفي زمان ما وقد يمكن ان يتصورهم قطع تلك المسافة بزمان اقل من ذلك زمان فتكون الحركة اسرع من الاولى او باكثر منه فتكون ابطاء منها فاذن الحركة لا تنفك عن حدها من السرعة والبطء والمراد من السرعة والبطء هو شيء واحد بالذات وهو كيفية قابلية للشدة والضعف وانما يختلفان بالاضافة العارضة اليهما فما هو سرعة بالقياس الى شيء هو بعينه بطء بالقياس الى اخر ولما كانت الحركة ممتعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدء الحركة شيئاً لا يقبل الشدة والضعف كان نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور حركة معينة منها دون ما عداها ممتعة لعدم الاولوية فاقتضت اولاً امر اشدد ويضعف بحسب اختلافات الجسم ذي الطبيعة في الكبر اعنى الكبر والصغر او الكيف اعنى الكثافة والخلخل او الوضع اعنى اندماج الاجزاء وانفكاكها او غير ذلك وبحسب ما يخرج منه كمال ما فيه في الحركة من رقة القوام وغلظه وذلك الامر هو الميل ثم اقتضت بحسب الحركة وهذا الامر محسوس في الحركة الايضية يحسه الممانع ويوجد مع عدم الحركة كما يجده الانسان من الزق النفوخ فيه اذا حبسه يده تحت الماء وكما يجده من الجرح اذا سكنه في الهواء فالشيخ اشار الى وجوده بقوله الجسم له في حال تحركه ميل ولم يورد حجة على وجوده لكونه محسوساً بل اشار الى كونه محسوساً بقوله ويحس به الممانع واشار الى كونه قابلاً للشدة والضعف بقوله ولن يتمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه اي يضعف بالقياس الى قوة الممانع واما بالرواية الاخرى فيكون قوله وان يتمكن من المنع إشارة الى وجوده والاحساس به عند عدم الحركة وذلك مما يدل على مغايرته للحركة وقوله الا فيما يضعف ذلك فيه اشار الى انه قابل للشدة والضعف

فيقيم متقدم بقوامه اما بزمان واما مادياً وبالجملة لا يمكنك ان تدبر الاقسام \* التفسير \* لما بطل كون الصورة علة مطلقة او ماسة مطلقاً للهيولى اراد ان يبطل القسم الثاني من الاقسام الاربعة التي ذكر الباب بها وذلك هو ان يقال الصورة محتاجة الى الهيولى وهذا الفصل يستدل على ان الصورة







منهما يقام به الآخر فيكون كل واحد متقدما بالوجود على الآخر ولا يجوز ان يكون شيان كل واحد منهما يقام مع الآخر ضرورة لانه ان لم يتعلق ذات احدهما بالآخر جاز ان يقوم كل واحد منهما وان لم يكن مع الآخر وان تعلق ذات كل واحد منهما

﴿ ٨٩ ﴾

وذلك ما قد بان ابطاله فسبق انه انما يكون التعلق من جانب واحد فاذا الهوى والصورة في درجة التعلق والمعية سواء والصورة في الكائنة القاسية تقدم فيجب ان يطلب كيف هو (التفسير) لما ختم الاشارة التي قبل هذه الاشارة بقوله وبالجملة لا يمكنك ان تدرا لاقامة بدأ في هذه الاشارة بالبرهان على امتناع حاجة كل واحد منهما الى الآخر وهو القسم الثالث من الاقسام الاربعة التي صدرنا الباب بها والحجة على ذلك انه لو وجد شيان يكون كل واحد منهما مقبلا للآخر وكل ما كان مقبلا للآخر فهو متقدم على ذلك الغير لزم ان يكون كل واحد منهما متقدما على الآخر فيكون كل واحد منهما متقدما على ما هو متقدم على نفسه والتقدم على المتقدم على الشيء يجب ان يكون متقدما على الشيء فيلزم ان يكون كل واحد منهما متقدما على نفسه وهو محال واما قوله ولا يجوز ان يكون شيان كل واحد منهما يقام مع الآخر ضرورة الى آخره فاعلم ان المقصود منه ابطال القسم الرابع من الاقسام الاربعة التي صدرنا الباب بها وهو ان يكون كل واحد منهما قائما مع الآخر من غير ان يكون لاحدهما حاجة الى الآخر

الطبيعة الباقى من الميل القسرى فيبقى الجسم عديم الميل ثم تجدد الطبيعة ميلها مشربا باثار الضعف الباقية فيها ويشهد الميل زوال الضعف فيكون الامر بين قوة الطبيعة والميل القسرى قريبا من الامتزاج الحادث بين الكيفيات المتضادة واذا تقرر ذلك فنقول قول الشيخ وقد يكون من طباعه اشارة الى الميلين الطبيعي والنفساني وقوله وقد يحدث فيه من تأثير غيره اشارة الى القسرى وقوله فيبطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول فيعود اتباعا اشارة الى امتناع اجتماع الميلين وابطال القسرى للطبيعي وعوده عند زوال القسرى كما يشاهد في الحجر المرمى حالتي صعوده وهبوطه وتمثل في ذلك بالاعو هو قوله ابطال الحرارة العرضية التي يستحيل اليها الماء لتصور كيفية المقاومة المذكور فانه كما لا يجتمع في الماء حرارة وبرودة بل يكون ابدا متكيفا بكيفية متوسطة بين غايي الحرارة القوية والبرودة الذاتية تارة اميل الى دونه وتسمى حرارة تارة اميل الى تلك وتسمى برودة وتارة متوسطة بينهما ولا تسمى باسمهما وذلك بحسب تفاعل الحرارة العارضة والطبيعة المبردة كذلك ههنا لا يجتمع في الجسم ميلان بل يكون ابدا حال بين الميل القسرى الشديد والطبيعي الشديد فتارة يسمى بالميل المنسوب الى القسرى وتارة بالميل المنسوب الى الطبع وتارة بعدهما امما وذلك بحسب تفاعل الميل القسرى والطبيعة وكما كان فعل الطبيعة المائبة عند وجود العرض الذي تقتضيه وهو البرودة حفظه وعند وجود ما يضاده كالحرارة افساده وعند انخلو منهما ايجاد البرودة كذلك فعل الطبيعة في الجسم مادام متارفا لطيفه عند وجود الميل المنبعث عنها حفظه وعند وجود ميل غريب يخالفه افساده وعند خلو الجسم عن الميل ايجاد الميل الطبيعي فهذه ما ينبغي ان يتحقق ليندفع الاشكالات التي تورد في هذا الموضع كما يقال لولا اجتماع الميلين لكان الحجر ان المتساويان اللذان ير ميهما قوى وضعيف متساويين في الصعود ولما كان وقوف حبل يجاذب طرفاه بفرتين متساويتين متعا قوله وانما يكون ميل الطبيعي لاجالة نحو جهة يتوخاها الطبع لما كانت الجهات بالاضبع اما فوق واما تحت فالليل الطبيعي اما يتوخى الفوق وهو الخفة واما يتوخى السفلى وهو الثقل وهما بسيطان وما تقتضيه النفوس النباتية والحيوانية يكون كحركاتها وجهات حركاتها قول (فاذا كان

﴿ ٩٠ ﴾

والجثة في ان كل واحد منهما ان كان ثانيا عن الآخر جاز ان يوجد كل واحد منهما بدون الآخر وان تعلق ذات كل واحد منهما بالآخر فلذلك كل واحد منهما تأثير في ان يتبر به وجود الآخر فيكون لكل واحد منهما



ولا يمكن ان يكون العلة لوجودها جسم او جسمين الماسيات ان الاجسام والجماعات لا تكون عللا لوجوده فلم يبق  
الا ان يقال ان هذه الصور المتعاقبة هي الجوهر المفسر والكن فبضائها عنها يتوقف على حدوث شيء  
ليكون ذلك الشيء سببا لاستعداد فيضان هذا الحادث \* ٩٢ \* عن ذلك المغارق بعد ما لم يكن

كذلك ثم الكلام في حدوث ذلك الشيء  
كالعلم في الامور فيكون حدوث  
كل استعداد لاجل حادث كان متقدما  
عليه وهذا لا يتأتى الا بحركة دورية  
سرمدية وهذه الحركة اسرع مدبة  
هي المعنى والذات سبب ذلك  
والله اعلم عرفت ان الله هو الله  
فكانت موحدة لا تتعدد سبب  
الاصول مع الصور في حصة  
احد الماهيات المذكورة متى اجتمع  
هذان الامران لم يوجد الهيسولي  
واما قوله وتخصيص بها الصورة  
وتخصيصها هي ايضا بصورة فاعلم  
انه لما بين كيفية تعلق وجود الهيسولي  
بوجود الصورة راد ان سببها الى  
كيفية تعلقها بكل واحد منها بالآخر  
فذكر هذا الكلام في فيه شيئا وذلك  
لانا قد بينا فيما مضى ان كل نوع يحتمل  
ان يكون له اشخاص كثيرة فذلك  
النوع انما يتخصص بالمادة فتخصص  
تلك المادة ان كانت لاداة اخرى  
لزم التسلسل فزعم الشيخ ههنا ان كل  
واحد منهم معنى واحد والصورة  
يتخصص بالآخر وهو لا يتخصص بالآخر  
لانا نجعل ذات كل واحد منهما  
شخصا لا يتخصص بالآخر بل هو  
شخص كل واحد منهما على نفسه  
الاشارة الى ان الله لا يتلوه  
انهم انما يقولون ان الله  
ان فاعلم ان كل واحد منهما

فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعوقين اعنى الخارجى والداخلي ارتفاع  
السرعة والبطء من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدلى  
الحكماء باحواض هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاقب خارجى  
فينسوا امتناع وجود الحلاء وتارة على وجوب وجود معاقب داخلي  
فانتموا بسبب من طبع في الاجسام التي يجوز ان تتحرك ففسروا هو مستاتنا  
هذه ووجه الاستدلال في المستاتين ان اختلاف المعاقبة لما كان مقنضية  
لاختلاف السرعة والبطء كانت المعاقبة القليلة بازاء السرعة والكثيرة  
بازاء البطء فكانت نسبة المعاقبة الى المعاقبة في القلة والكثرة كنسبة  
النسبة الى النسبة فيهما على التكافى اعنى القلة في احدهما بازاء الكثرة  
في الاخرى وكنسبة الزمان الى الزمان على التساوى اعنى القلة بازاء القلة  
والكثرة بازاء الكثرة واذ ثبت ذلك فلنعرض فتركنا عديم المعاقبة  
يقطع مسافة ما في زمان ما واخر مع معاقبة ما يقطعها ويكون لا محالة  
في زمان اكثر وثبات مع معاقبة اقل من الاول على نسبه الزمانين فهو  
لا محالة يتقدم في زمان مساو لزمان عديم المعاقبة ويلزم من ذلك  
ختم تسوى وجود المعاقبة وهدمها الا ان يجعل حركة عديم المعاقبة  
لا في زمان بل في ان لا تنقسم وهو ايضا محال لما في هذا التقرير فاصدمهم  
في هذه البات واعتراض على ذلك طائفة من المتأخرين كالشيخ  
ابن الركاك البغدادي وغيره بما ذكره الفاضل الشارح وهو ان الحركة  
بنفسها تستدعي زمانا وسبب المعاقبة زمانا فتتجهها واحدة  
المعاقبة وتخصص باحدهما فاقدتها فذن زمان نفس الحركة غير مختلف  
في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاقبة بحسب قلتها وكثرتها  
ويختلف زمان الحركة بعد انضيا ف ما يجب من ذلك اليه ولا يلزم  
على ذلك الخلف ولا المحال المذكور ان واقول الحركة بنفسها لا يمكن  
ان تستدعي زمانا لانها لو وجدت لامع حد من السرعة والبطء  
في زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع اخر في نصف ذلك الزمان  
اوقى ضعه كانت لا محالة ابطاء او اسرع من المفروضة وكانت مع  
حد من السرعة والبطء وحين فرضناها لامع حد منهما هذا حلف  
بترجيح الى الما لم ندعوى المذكورة في الكتاب ان الجسم الذي لا يبدى  
بغيره بالطبع لا يمكن ان يتحرك بالفسر والبرهان انه ان امكن فليتحرك

بذات الله يتوقف على انضمام ذات كل واحد منهما الى ذات الاخر وانضمام ذات كل  
واحد منهما الى ذات الاخر متوقف على تخصص كل واحد منهما فالامطلق غير موجود وما ليس بموجود لا ينضم اليه غيره  
ويمكن ان يجاب عن ذلك ان يمنع هذه المقدمة فان انضمام الوجود الى الماهية لا يتوقف على صيرورة



شكل واحد منهما موجودا فكذلك ههنا إشارة (لما كان كل واحد منهما يرتفع الى الآخر يرفعه ؛ كل واحد منهما كالآخر كالآخر في التقدم والتأخر والذي يخلصك عن هذا اصل تحقيقه وهو العلة كحركة يدك بالفتاح اذا رفعت رفعت الملول كحركة \* ٩٣ \* المفتاح واما الملول فليس اذا رفع رفعت العلة فليس رفع

حركة المفتاح هو الذي يرفع حركة يدك وان كان معه بل يكون انما يمكن رفعها لان العلة وهي حركة يدك كانت رفعت وهما احدى الرفعين معا بالزمان فرفع العلة متقدم على رفع الملول بالذات كما في ايجابيهما ووجوديهما) \* التفسير \*

انه لما ثبت الصورة عليه بوجودها للهوى او رد عليه شك ذلك الشك بالحقيقة غير مختص بالهوى والصورة بل يمكن ابراده على كل علة وملول وذلك بان يقال الهوى والصورة اذا كان كل واحد منهما يرتفع بارتفاع الآخر لم يكن احدهما بالتقديم اولى من الاخرى والجواب ان الانسلاخ كل واحد يرتفع بارتفاع الآخر فان العلة لا يرتفع بارتفاع الملول بل ارتفاع العلة متقدم على ارتفاع الملول وبالمجسمة فاعادة والملول يوجدان معا ويعدان معا في الزمان ولكن الملول يكون محتاجا في وجوده وعدمه الى وجود العلة وعدمها من غير عكس فانه في الشك \* تذييل \* ( يجب ان تلاحظ من نفسك وتعلم ان الحل فيما لا يفارقه صورته في تقديم الصورة هذه الحل) \* التفسير \* قد عرفت ان الاجسام التي لا تفارقها صورها هي الاجسام الفلكية فنقول ان هوى الفلك وصورته يستحيل ان يكون كل واحد

مع عدم مبداء الميل الذي هو المعاق الداخلي مسافة ما في زمان ويحرك مثلا في تلك المسافة جسم اخر فيه مبداء ميل ومعاوقة فظاهرا انه يتحرك ههنا في زمان اطول وليكن جسم ثالث فيه مبداء ميل ومعاوقة اقل على نسبة تقتضي ان يقطع في ذلك الزمان عن ذلك المحرك مسافة اطول من المسافة الاولى على نسبة زمانى ذى الميل الاول وعدم الميل لان مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة الميل القوي الى الضعيف فيكون في مثل زمان عد بجم الميل يتحرك مثل مسافة لان مع وحدة التحرك تكون نسبة الزمان الى الزمان كنسبة المسافة الى المسافة فيلزم الخلف واما المحال بسبب الزمان فسند كره من بعد واعتراض الفاضل الشارح بعد ذلك بان نسبة اثر المؤثر الضعيف الى اثر القوى ربما لا تكون كنسبتهما قال فان قيل قوى الجسم ينقسم بانقسامه قلنا لعل القوة المؤثرة انما تحصل عند اجتماع الاجزاء ولا تتوزع عليها بل تنعدم عند التجزئة وايضا قال فان ذلك على احتياج الحركة القسرية الى معاق فقد دل ايضا على احتياج الطبيعة اليه واعاد ما ذكره بعينه ثم قال ويلزم منه ان يكون في الاجسام الطبيعية مبدآن للميلين متخالفين يعوق كل واحد منهما الآخر ثم قال فان فتنم معاوقة القوام كافية هناك قلنا فلكن ايضا كافية في القسرية ثم قال ويلزم من ذلك بعينه ان يكون في الفلك ايضا معاق لانه مستمر الوجود في الجميع والزم منه محالات والجواب عن الاول ان من القوى الجسمانية ما يحل في موادها وينقسم بانقسامها فيتساوى الجزء والكل فيها وهي كالصور والطبايع ومنها ما يحل في جملة منها ولا ينقسم بانقسام الجملة كالقوة الحيوانية فان الجزء من الحيوان لا يكون حيوانا وما يحس فيه من الصف الاول والاعتراض بالمنوع عن التأثير بسبب الصغر غير وارد لانه بسبب ما نفع خارجي وقدماء مترط في الفرض المذكور عدم الموانع الخارجية وعن الثاني ان احكامنا باحتياج الحركة الطبيعية ايضا الى معاق ولم يلزم من الجملة المذكورة ان يكون المعاق داخل الجسم البتة بل هو محال في الطبيعة كما مر فهو هناك من خارجه فاذن معاوقة القوام كافية هناك واما في القسرية فلا لان الجملة بعينها قائمة مع فرض التساوى في القوام واما الفلكيات فلا يلزمها ذلك لما بينا من انه في تذكر يجب ( ان تذكر

منهما غنيا عن الآخر او يكون كل منهما محتاجا الى الآخر لما مر ويستحيل ان تكون الهوى صلبة لوجود صورها لان الهوى قابلة للصورة فلو كانت علة اهالكان الشيء الواحد قابلا وقاعلا وانه محال عندهم فبقى ان تكون الصورة صلبة للهوى ثم انه لا يمكن ان يكون علة مطلقة او واسطة مطلقة ويطبقها بالرجوع



الذي هو فلم يبق الا ان تكون الصورة هناك ايضا شريكة بسبب اصل ويكون مجزعا ههنا ههنا لوجود تلك الهبول واعلم انه لا تفاوت بين الكلام في هبول الاجسام التي يفارقها صورها وبين الكلام في هبول الاجسام التي لا يفارقها صورها الا في شيء واحد وهو انا حيث ينسأ \* ٩٤ \* ان الهبول في الجسم الذي يفارقها

صورتها ليست على لها انما ينسأ ذلك بان قلنا ان تلك الصورة اذا زالت وجب ان يعقبها بدل ومعقب البدل مفيم لتلك المادة بذلك البدل وهذا الطريق لا يمكن ان يتمك به في بيان ان هبول الفلك ليست على لصورتها بل اثبتنا ذلك هناك بان قلنا الهبول لو كانت على تلك الصورة مع انها قابلة لها لزم كون الشيء الواحد قابلا وقاعلا وانه محال وهذا الطريق يمكن ان يتمك به في ان هبول العناصر ليست على لصورها لكن الشيخ لم يذكر هناك الطريق العام بل ذكر طريقا يختص بها ولا يمكن ايرادها في الصورة الفلكية لاجرم زعم انه لا بد من التلطف في معرفة ان الحال فيما لا يفارقه صورته مثل الحال فيما يفارقه صورته \* المسئلة لتاسعة \* في احكام المقادير وفيها فصل واحد (الجسم ينتهي ببسطه وهي قطعه والبسط ينتهي بنقطه وهو قطعه والنقط ينتهي بنقطه وهي قطعه والجسم يلزمه السطح لا من حيث يتقوم جسمية بل من حيث يلزمه التاهي بعد كونه جسما فلا كونه ذات سطح ولا كونه متاهيا به يدخل في تصور جسمه ولذلك قد يمكن قوما ان يتصوروا جسما غير متاه الى ان يتبين لهم امتناع ما يتصورونه فاما السطح كسطح الكرة من غير

ههنا انه ليس زمان لا ينقسم حتى يجوز ان تقع فيه حركة مالا ميل له ولا تكون له نسبة الى زمان حركة ذي ميل) لو كان زمان لا ينقسم لما كان له الى الزمان المنقسم نسبة كما لانسبة للنقطة الى الخط وحينئذ ان كانت حركة عديم الميل واقعة فيه وحركة ذي الميل في الزمان المنقسم لما تمت هذه الحجة لانها مبنية على التسايب \* وهم وتنبه \* (ولعلك تقول ان الجسم ليس يلزم ان يكون له موضع او وضع ولا شكل من ذاته بل يجوز ان يكون جسم من الاجسام اتفق له في ابتداء حدوثه من محدثه واتفق له من اسباب خارجة لا يتعري من تعاورها اياه وضع او شكل صار اولي به كما يعرض لكل مدة ان يصير مكانها مختصا بطباعها دون مكان الاخرى بسبب غير ذاتها وان كان بمعدنة من ذاتها لم لا يتفك مع اختلاف احوالها عن مكان طبيعي جزئي يختص بها لاستحقاقا فكذلك فيما نحن فيه المكان مطلقا وكذلك الكلام في الشكل لكنك يجب ان تعلم اولان كل شيء فقد يمكن فرضه مبراء عن اللواحق الغريبة الغير المقومة لساكنه او وجوده ما فرض كل جسم كذلك وانظر هل يلزمه وضع وشكل واما المحدث فانه ان يخص ذات الجسم عند الحدوث يمكن دون مكان الاستحقاق بوجه ما من طبيعة اولداع مختص او اتفاق فان كان لاستحقاق فذلك ذلك وان كان لدا ع غريب غير الاستحقاق فهو احد اللواحق الغير المقومة وقد نقصنا ها عن الجسم وان كان اتفاقا فلا اتفاق لاحق غريب وسعلم ان الاتفاق يستند الى اسباب غريبة) قد مر بيان ان الجسم يقتضي بالطبع موضعا وسكلا معينا وهذا الوهم تشكيك في ذلك وانما اخره الى هذا الموضع لانه لما ذكر استيجاب الجسم للموضع والشكل اراد ان يذكر الامور الطبيعية معا فذكر الميل بعبء ثم لما فرغ من ذلك عاد الى ذكر الاشكال على حكمه الاول وتقريره بحسب ما في الكتاب ان يقال ليس يجب ان يكون ذات كل جسم هي المقضية لان يكون له موضع او وضع وشكل والوضع ههنا ليس بمعنى المقولة بل بالعنى المذكور وانما قال موضع او وضع ليكون الحكم كلياً ولم يورد مع الشكل نقطة اولانه يع الجسام كلها قال وذلك لان من الجائز ان يخص محدث الاجسام كل جسم في ابتداء حدوثه بمكان او وضع وشكل على سبيل الاتفاق اولاجل اسباب خارجة

\* اتفاقية \*

اعتبار حركة او قطع فيوجد ولاخط فاما المحور والقطبان والنقطة فما يعترض عند الحركة والخط كحيط الدائرة وقد يوجد ولا نقطة فاما المركز فعند ما يتقاطع اقطار وعند حركة ما او بالفرض وقبل ذلك فوجود نقطة في الوسط كوجود نقطة في الثلثين وسائر بنهاى فانه لا وسط ولا سائر مقاصل الاجزاء في المقادير



الابعد وقوعها ليس بواجب فيها من حركة او تجزية واذا سمعت في تجديذ الدائر وفي داخلها نقطة فعنه انه يتاى ان يفرض فيها نقطة كما يقولون ان الجسم هو التقسم في جميع الاقطار ومناه يتاى قسمته فيها وانت تعلم من هذا ان الجسم \* ١٥ \* قبل السطح في الوجود والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة

وقد حقق هذا اهل التحصيل واما الذى يقال بالعكس من هذا ان النقطة بحر كتها يفعل الخط ثم الخط السطح ثم السطح الجسم فهو التفهيم والتصوير والتخييل الا ترى ان النقطة اذا فرضت متحركة فقد فرض لها ما يتحرك فيه وهو مقدار ما خط او سطح فكيف يتكون ذلك بعد حركتها )  
\* التفسير \* لما فرغ من الكلام في ذاتيات الجسم انتقل الى الكلام في عوارضه ثم انه ذكر من العوارض ما هو اشد الاشياء مشابة بالجسمية وهو المقدار فذكر اولا ان الجسمية ينتهى ببسيط وهو قطعه وانما لم يقل نهاية الجسم هو البسيط بل قال ينتهى ببساطة لان المضاف المشهورى الا ترى انها مقولة بالقياس الى غيرها فالتك تقول النهاية نهاية لذي النهاية والبسيط كم بذاته فاذا قول القائل البسيط نهاية الجسم خطأ بل البسيط هو الذى به يتناهى الجسم والفرق بين نفس النهاية وبين الشئ الذى به النهاية ظاهر فان قيل ما الدليل على ان الشئ الذى به يتناهى الجسم هو البسيط فنقول لان الجسم قابل لفرض الابعاد الثلاثة والشئ الذى يكون نهاية لقابل الابعاد الثلاثة من حيث

اتفاقية لا يتعري الجسم عنها كإرادة المحدث او مصلحة ذلك الجسم او ترتيب ونظام للاجسام كلها ثم صار ذلك المكان او الشكل بعد الحصول اولى بالجسم للوجوب اللاحق بما يوجد بعد وجوده كما مر في المنطق ثم لم ينتقل بعد الحدوث ما انتقل منها الاسباب ناقل عما كان عليه الى موضع او شكل خصصه الناقل به وذلك كما يعرض لكل مدرة من الارض ان يصير مكانها الجزئى مختصا بطباعها دون مكان مدرة اخرى بسبب غير ذاتها وهو ما يوجب انفصاله عن الارض وخصوله في موضعه على ما هو عليه وان كان ذلك بمعونة ذاتها لانها لو لم تكن قابلة للفصل في ذاتها لما أمكن لذلك السبب ان يفصلها من الارض ثم ان تلك المدرة مع اختلاف احوالها لا يتفك عن مكان طبيعي جزئى يختص بها لا بحسب استحقاق تقتضيه طبيعتها فلم لا يجوز ان يكون المكان فيما نحن فيه كذلك اى يكون المكان المطلق وان لم يكن لكل جسم طبيعيا فهو غير منفك عنه لا بحسب الاستحقاق المذكور مطلقا بل بسبب الامور المذكورة وكذلك الشكل فهذه تقرير الوهم والتهيه على الجواب بان كل شئ فقد يمكن فرضه منفردا عن كل ما يلحقه من خارج بحسب ماهيته ووجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر فيه تجده محتاجا الى وضع معين وشكل معين ويلزمك ان تحكم بانه لذاته يقتضيهما وانما قال كل جسم ولم يقل الجسم مطلقا ليكون الحكم كليا مناقضا للتشكك ولما قال كل جسم لم يذكر الموضع واقتصر على الموضع لان الموضع يختلف باختلاف الاجسام وليس مما يلزمه لجسميته ثم قال واما المحدث فقد خصه بالذكر لامكان ان يقع التشكك به اكثر فانه ان يخص الجسم بمكان دون مكان الا لترجح يرجع اما الى الجسم كاستحقاق بوجه ما لبعض الامكنة والاشكال دون غيرها من طبعه واما الى المحدث كداع مخصص واما الى غيرها كاتفاق الاول هو المطلوب والثاني والثالث من الواحق الغريبة التي اشترطنا قطع النظر عنها واثار مع ذلك الى ان الاتفاق ليس على ما يظن انه لا يستند الى سبب بل هو الذى يستند الى سبب غريب يندر وجوده ولا يتفطن له فينسب الى الاتفاق ويستدل ان كل ممكن ممكن فله سبب \* اشارة \* ( الجسم اذا وجد على حال غير واجبة من طباعه فخصوله عليها من الامور الامكانية ولعل جاعلة وينقل

هو نهاية مثل ذلك فقتضاء ان يكون قابلا لفرض بعدين فقط وذلك هو البسيط واذا عرفت هذه الجملة عرفت تفسير قوله والبسيط ينتهى بخطه وهو قطعه والخط ينتهى بنقطة وهو قطعه واما قوله والجسم يلزمه السطح لان من حيث يقوم جسميته بل من حيث يلزمه التناهى به كونه جسما فلا كونه ذاتا سطح ولا كونه متناهيا



أمر يخل في تصوره جسمه ولذلك قد يمكن قوما أن يتصوروا جسمه غير متناه إلى أن يتبين لهم امتناع ما يتصورونه فاعلم أن المراد من ذلك أن السطح والتناهي ليسا جزئين من ماهية الجسم لانا يمكننا أن نتصور جسمنا غير متناه والشي لا ينفصل إلا بعد تفعل اجزائه فلو كان التناهي والشكل \* ٩٦ \* داخلين في الجسم لاستحال

أن يعقل الجسم إلا بعد تفعل كونه مسطحا متناها فلما لم يكن كذلك علمنا أنهما غير داخلين في ماهية الجسم ولتأمل السنا تعرف الجسم ثم تعرف بعد ذلك كونه متألفا من الهيول والصورة بالحجة ولم تتمدح ذلك في كون الهيول جزءا من ماهية الجسم ولم يكن ذلك إلا لانا قبل العلم بتألفه من الهيول والصورة ما كنا نعرف الجسم بمجرد الحق في بل بالرسم أولاته لا يلزم من العلم بماهية الشيء العلم بجسده ذاتياته فكيف ما دارت القضية فلم لا يجوز مثله في السطح والتناهي فهذا هو الكلام في شرح قوله أن الجسم يلزم السطح لأن حيث يتقسم جسمية فاما قوله بعد ذلك بل من حيث يلزمه التناهي بعد كونه جسميا فاعلم أن ذلك مشعر بأن السطح إنما يلزمه بواسطة كون متناها لكان كل ما يعرض لشيء بواسطة شيء آخر فإن ثبوت الواسطة للمعرض له أقدم من ثبوت ذي الواسطة له فيلزم من هذا أن يكون عروض النهاية للجسم قبل عروض السطح للجسم وهذا باطل لانا بينا أن النهاية إضافة عارضة للسطح والعارض يتأخر عن المعرض فكيف يكون عروض النهاية للجسم مقدما على عروض السطح

التبديل فيها من طباعه الامناع وإذا كانت هذه الحال في الموضع والموضع أمكن الانتقال عنهما بحسب اعتبار الطبع فكان فيه ميل (أحوال الجسم لا تخلو اما أن يجب بحسب طبعه أو لا يجب بل يمكن والواجب بحسب طبعه لا يمكن أن يتبدل وتزول وغير الراجبة إنما تحصل للجسم بحسب حال فاعلية تقتضيها وتلك الأحوال قابلة للتبديل والزوال بالنظر إلى طباع الجسم وليست فإذا كانت الحال في الموضع والموضع هذه أمكن انتقال الجسم عنهما باعتبار طبعه فإمكن أن يزول فامر عن ذلك الموضع والموضع فكان في ذلك الجسم مبدء ميل بالطبع للحجة المذكورة واعلم أن حصول كليات الاجسام في مواضعها الطبيعية واجبة لعل تقتضيها الاصول فانتقالها عنها غير ممكن واما جزئيات العناصر فمخصوصوها في اماكنها الجزئية غير واجب ولذلك كان انتقالها عنها ممكنا بل واقعا والموضع بمعنى الموقلة للفلان غير واجب فزواله عنه ممكن وهذا اصل مفيد في نفسه وبنتى عليه ما يلو \* اشارة \* ( الجسم المحدد للجهات ليس ببعض اجزائه التي تفرض أولى بما هو عايد من الموضع والمحاذاة من بعض فلا يكون شيء من ذلك واجبا لشيء منها فهي لعللة والثقل عنها جائزة فاليل في طباعها واجب وذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل الموضع دون الموضع وذلك على الامتدادة فغيره ميل مستدير) يريد اثبات مبدء ميل مستدير لمحدد الجهات ففسال ليس ببعض اجزائه التي تفرض لانه قد عرض فيما مضى بما يدل على امتناع أن يكون لمحدد الجهات اجزاء بانعزل وقال اولي بما هو عليه من الموضع والمحاذاة ليعلم أن الموضع الذي هو ممكن له هو الهيئة التي تعرض بحسب نسب اجزائه إلى ما هو داخل فيه وهو محاذاتها والحجة أن هذا الموضع إنما يعرض من تأثير غريب فاذن ليس بواجب بحسب طباعه فهي لعللة لما مضى والثقل عنها جائزة فاليل في طباعها واجب وهو المستدير لا المستقيم واعلم أن وجود مبدء ميل مستدير في جرم بسيط يدل على امتناع صدور ما يعوق عن ذلك بحسب الطبع عنه ولا يمكن أن يعوق عن الحركة المستديرة من خارج الاذو ميل مستقيم او مركب يتمتع بوجوده عند المحدد ووجود مبدء الميل وعدم العايق يدلان على وجوب ذلك الميل بالفعل المستلزم لوجود

له ويمكن أن يحاط عنه بان من الجائز أن يكون شيء متأخر عن شيء آخر في وجوده الا ان

ثبوت ذلك المتأخر لشيء ثالث يكون مقدما على ثبوت ذلك المتقدم لذلك الشيء مثل ما ذكرنا في المنطق ان برهان الهي قد يكون الاوسط فيه معلول الاكبر في ذاته ولكنه يكون حلة لثبوت الاكبر للاصغر فكذا ههنا ثم ان الذي يدل



على هروض السطح للجسم بواسطة التناهي هو انما يحتاج في اثبات السطح للجسم الى اثبات التناهي فاما ما لم يتصور كونه متناهيا لم يحكم بان له سطحاً ولولا ان ثبوت السطح للجسم بواسطة ثبوت التناهي له والا لما كان كذلك لان العلم بثبوت الاوسط ٩٧ الاصغر في رهان اللمى لا يتوقف على العلم بثبوت الاكبر له

واما قوله واما السطح كسطح الكرة من غير اعتبار حركة او قطع فيوجد ولا خط فاعلم انه لما فرغ من بيان ان السطح غير لازم للجسم في الذهن بين ان الخط غير لازم له لاني اذهن ولا في الخارج فان الكرة التي لا يكون فيها قطع ولا حركة فلا يكون فيها خط فاما غير الكرة وهي المضلعات فهو لا ينفك عن الخطوط وكذا الكرة التي فيها قطع وكذا الكرة المتحركة فانه يكون لها قطبان بالفعل لانهما ساكنان عند حركتهما فتانك النقطةتان تمرتا عن ساير النقاط الممكنة بهذه الخاصة الحاصلة بالفعل فهما اذا حاصلتان بالفعل وهما نقطتان وحصل ايضا محور ومنطقة وذلك خط ثابت بهذا ان السطح قد يوجد مع عدم الخط واما قوله والخط كمحيط الدائرة قد يوجد ولا نقطة فعناء طاهر واما قوله فاما المركز فمعد ما يتقاطع اقطار وعند حركة ما وبالعرض فاعلم ان معناه ان الدائرة لا يكون مركزها موجودا بالفعل الا لاحد وجوه ثلثة احدها عند ما يتقاطع لاقطار فان نقطة التقاطع منها يكون موجودة بالفعل ويكون هي مركزها وثانيها عند حركة الدائرة حركة مستديرة فان المركز لا يتحرك فلاجل اختصاصها بهذه الخاصة تكون موجودة بالفعل وثالثها الوهم والعرض فاما اذا لم

الحركة الا ان السطح لم يتعرض لذلك في هذا الموضع وسيشبه اليه في موضع البق به والفاضل الشارح اورد ههنا جملة من نفسه وهي ان يحدد الجهات بسيط لان المركب يصح عليه الانحلال وتنعكس هذه القضية الى قولنا وما لا يصح عليه الانحلال فليس بمركب ويحدد الجهات لا يصح عليه الانحلال ثم اضاف الى هذه الصغرى قوله وكل بسيط لا يصح عليه الحركة المستديرة لتشابه اجزائه في المماثلة ثم قال وكل ما يصح عليه الحركة المستديرة ففيه ميل ثم اعترض على ذلك بان الامكان اما ان يكون بحسب ذات الشئ فقط واما ان يكون بحسب حصول الاستعداداته والاول لا يوجب وجود الميل المستدير لان امكان احتراق القطن لا يقتضي حصول سبب الاحتراق فيه والثاني غير معلوم لان العلم به يتوقف على العلم بان فيه مبدء ميل مستدير واعترض ايضا بان العنا صر بسيطة فاذن يجب ان يتحرك على الاستدارة واعترض ايضا بان الاجزاء التي يدور الفلك عليها كساير الاجزاء التي لا يدور عليها لا يتناهي فاولزم من تشابه اجزائه صحة الحركة عليه لزم صحة حركته بحركات مختلفة غير متعاضدة وان تكون لها مبول لا يتناهي بحسبها واورد اعتراضات اخر بعضها في حكم المكرر وبعضها ينحل بما يتحقق من الاصول المذكورة واقول في الجواب عن الاول ان الامكان بحسب ذات الشئ يكفي في هذا المطلوب لان مع ذلك الامكان وقطع النظر عن الموانع اعربية يمكن فرض التحريك القسري المقتضي لوجود الميل بالطبع وعن الثاني ان العناصر ليس فيها مبدء ميل مستدير لما في ذاتي غير عريب وهو وجود الميل المستقيم فيها ولما كانت الحركة المستقيمة من يحدد الجهات ممثلة لم يكن هناك مانع ذاتي من الحركة المستديرة وانما تنحصر الموانع في هذين لان الحركات البسيطة منحصرة في ثلثة حركة من المركز وحركة اليه وحركة عليه فالقول البسيطة ثلثة اثنان مستقيمان وواحد مستدير وعن الثالث ان اختصاص احد الاوضاع العنكسية بان يستدير عليه الفلك من سايرها يجب ان يكون بحسب مخصص مابدا الى محركة اذا تحرك بسيط فهذا حكم بوجه العقل وان لم يعرف وجه التخصيص بالتفصيل ولما وجدته متحركا على وضع ما حكم بوجود ذلك لمخصص بالاجمال وحكم بان ذلك المخصص بعينه يجب ان يكون مانعا عن الاستدارة على ساير الاوضاع لامتناع وجود

بوحده من هذه الاسباب فان ١٣ وجود نقطة في الوسط لا يكون الا بالقوة كما ان وجود نقطة في اثنان والثالث ولربما وسائر الاجزاء التي لانهاية لها بالقوة لا بالفعل فان المقدار الواحد لا يفرض فيه وسط ولا ثلث ولا بيان ولا سائر الاجزاء التي يمكن فرضها في المقادير الابد وقوع ما لا يكون واجب الوقوع فيها مثل حركة او تجريرة



وإذا كانت النقطة في تحديد الدائرة وفي داخلها نقطة بالفعل فمما يتأني ان يفرش فيها <sup>فيها</sup> كاي يفرشون الجسم  
 فيا بالنسبة في جميع الاقطار ومما انه يتأني النقطة فيها وتماثل ان يقول الدائرة قبل تقاطع الاقطار والحركة  
 والقرض ع انه ليس فيها شيء من النقطة بالفعل \* ٩٨ \* ولكن لاشك ان امكا حصول

النقطة فيها حاصل فيه بالفعل ثم  
 ان النقطة المركزية لا يمكن حصولها  
 الا فيه فحصول هذا الاسكان فيه  
 بعينه دون غيره ابدأ بوجب امتيازه  
 بالفعل عن سائر الموضع وهذا المعنى  
 حاصل قبل تقاطع الاقطار فيها  
 وقبل حركة الدائرة وقبل العرض  
 والوجه م فاذا مركز الدائرة يكون  
 موجه دا ابد فيها بالفعل وهذه  
 بقضي ان يكون النقطة التي يقطع  
 القطر بالثلث والثلثين والربع والـ  
 رباع والخمس والانساجس يكون  
 موجودا بالفعل فيلزم ان يكون النقطة  
 الغير المتناهية موجودة في القطر  
 بالفعل واما ان يلزم ذلك وهو المحل  
 او نقول اختلاف الاعراض لا يوجد  
 الانقسام بالفعل وهو ايضا مشكل  
 واذا التزم ذلك لم يلزم من حركة  
 الدائرة والكرة حصول المركز  
 والنقطتين بالفعل ولنزج الى ترتيب  
 الكتاب فنقول قد ظهر مما مر ان  
 الجسم قبل السطح لان السطح عبارة  
 عماه ينشأه الجسم ولا بد من وجود  
 الجسم او لا حتى يوجد مانه يصير  
 متاهيا فبهذا الطريق يجب ان  
 يكون السطح مقدما على الخط  
 وان يكون الخط مقدما على النقطة  
 واما الذي يقال بالعكس من هذا  
 وهو ان النقطة يفعل بحركتها  
 الخط والخط يفعل بحركته الى غير  
 ماخذ امتداده السطح والسطح يفعل  
 بحركته الى غير ماخذ امتداده الجسم فهو  
 كلام يذكر للتبديل والتعليق لا للتحقيق لان

حركتين مختلفتين في جسم واحد \* فقيه \* (وانت تعلم ان هذا التبديل الممكن  
 ليس يجب ان يكون بحسب تبديل حال الاجزاء بعضها عند بعض بل  
 بحسب نسبته اما الى شيء من خارج واما الى شيء من داخل واذا كان  
 ذلك الجسم اول ليس بمحدد جهته وموضعه بمحدد من خارج محيط بقي  
 ان يكون بحسب جسم من داخل ) معناه ما ذكرناه مرارا هوانا وضع  
 لتبديل باي معنى هو \* فقيه \* (وانت تعلم ان تبديل النسبة عنه المحرك  
 قد يكون للساكن والمحرك فيجب ان يكون عند ساكن تبديل النسبة  
 بمحدد الجهات يكون عند المحرك كفلان من الافلاك المتحرك تحته على تقدير  
 كون محدد الجهات ساكنا على الاطلاق وكذلك على تقدير كونه متحركا  
 ولكن لا على الاطلاق بل بشرط ان يتخلفا في شيء من الحركة او القطعين  
 او المركز واما اذا تواجد في الجميع فلا ويكون عند الساكن كالارض  
 على تقدير كون محدد الجهات متحركا على الاطلاق ولا يكون على تقدير  
 وانه ساكن البتة ولا ثبت امكان تحرك محدد الجهات فاذا تبديل نسبة  
 يجب عند متحرك دلي الاطلاق بل بحسب شرط ما يجب عند ساكن  
 على الاطلاق \* اشارة \* ( لجسم العامل للكون والفساد يكون له قبل ان يفسد

الى جسم اخر يتكون عنه مكان وبعده مكان لا سحفاق كل جسم مكانا  
 بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الاخر فان كان حصول الصورة  
 الثانية له في مكان غريب له بحسبها اقتضى مبالا مستقيما الى المكان الذي له  
 بحسبها وان كان في المكان الذي له بحسبها فقد كان زاحا قبل ان يس  
 هذه الصورة ما هذا المكان مكانه فزجه فجوه متمكن هذا المكان  
 بالسطح قانا للنقل عن مكانه فهو مما فيه ميل مستقيم فكل كان وفاسد  
 ففيه ميل مستقيم اقول يريد يسار ان كل ما يجوز عليه الكون والفساد  
 ففيه مبدء ميل مستقيم والكون والفساد هما حدوث صورة وزوال  
 اخرى عند تبديل الصور المختلفة بالنوع على الهيولى الواحدة وسيجي  
 بيان اثباتهما في جزئيات العناصر وتقرير المطلوب ان الجسم القابل  
 للكون والفساد يكون قبل الفساد نوعا اخر وبعد الكون نوعا اخر وكل  
 نوع بسيط يقتضي مكانا خاصا بحسب طبيعته النوعية على ما مر  
 ويستحيل ان يقتضي بسيطان مختلفان بالنوع مكانا واحدا وعلى هذه  
 المسئلة بناء هذا المطلوب وهي في الاحسام المقنضية للمول للخلقة

الحركة لا توجد الا في المسافة وتلك المسافة اما خط او سطح فيكون الخط والسطح موجودا  
 من قبل حركة النقطة فكيف يقال انها حصلت من حركة النقطة \* المسئلة العاشرة \* في امتناع ادخال المقادير وفيها  
 فصل واحد \* فقيه \* ( ما سهل ما يتأني لك تأمل ان الابعاد الجسمانية متماثلة عن التداخل وانه لا ينفذ



جسم في جسم واقفاه غير متشح وان ذلك للابعاد لا للهول ولا لاسائر الصور والاعراض \* التفسير \* لما تكلم في المقادير اراد ان يتكلم في احكامها ومن جملة تلك الاحكام حكم واحد وهي باسرها مشاركة فيه وهو امتناع تداخلها والدليل عليه \* ٩٩ \* ان اري ان الجسم لا يتنفذ في جسم واقفاه غير متشعب مثل ان الجسم

طاهرة فان الميل البسيط يكون اما نحو المكان الطبيعي او نحو الوضع المطلوب مع ملازمة المكان الطبيعي واما على الوجه الكلي في بيان هذه المسئلة بان يقال الطبايع المتخالفة لا تقتضي من حيث هي مخالفة شيئا واحدا والشيخ عرض ذلك في قوله لاستحقاق كل جسم مكانا خاصا بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الاخر ونعود الى تقرير المطلوب فنقول ثم حال هذا الكائن لا يخلو اما ان يكون بحسب الصورة الثانية اني هي الكائنة في مكان غريب او لا يكون بل يكون في مكانها الطبيعي وعلى التقدير الاول يلزم ان تقتضي طبيعة الكائن ميلا مستقيما الى مكانه الطبيعي وعلى التقدير الثاني يلزم انه قد كان في هذا المكان قبل ليس هذه الصورة بحسب صورته الاولى الفسدة غريبا مزاحما للجسم الذي مكانه هذا المكان وانه قد زجه وغلبه واخرجه من مكانه باعسر حينئذ حتى حصل هو في مكانه هذا فاذن الجسم المتمكن في هذا المكان باطبع قابل بجوهره للنقل من مكانه ويلزم من ذلك ان يكون فيه ميل مستقيم والافتقار يخرج عنه وانما قال فجوهر متمكن هذا المكان قابل للنقل ولم يقل فهذا المتمكن لان هذا المتمكن من حيث الشخص لم ينتقل بل انتقل فل تكونه ما هو من جوهره ونوعه فقد بان ان كل كائن فاسد ففيه سدة ميل مستقيم \* وهم وتنبه \* (فان تسكنت ومات يكون ذلك لم يكون لصق الجسم الذي انتقل الى صورته بالكون فقد اوجب شويته برفع خرج مكانه فان الاصلح ليس هو المكان بل الجبر) الوهم هو ان يقال انهم اوجدتم الانتفال على كل كائن فاسد وذلك ليس بواجب لان الكون بذكر ان تقع على وجه لا يحتاج فيه الى لاقول وهو ان يكون الجسم الكائن قبل تكونه ملاصقا للنوع الذي هو منه بعد تكونه كالجزم من الماء لم يسطع الهواء فانه اذ صار هو صار متصلا بالهواء فلا يحتاج الى ان يمثل والتنبه على الحق بان يقال اللاصق هو الذي يكون في مكان يجاور مكان المصوق ومحاور الشيء غيره فهو لم يكن حيث في ذلك المكان فاذا انتفاله اليه واجب ويتحقق ذلك بان يقال مكان الاصلق مكانا طبيعيا للكائن او غير طبعي للكائن واقعية مزدوجة والسان المذكور منه عليه ما يد \* اشارة \* (لجسم ادى في طباعه ميل مستقيم يستقيم ان يكون في طباعه بل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجه الى شئ وصرفا عنه

اذا تحرك الى جهة فان الجسم الذي كان موجودا في تلك الجهة لا يتقف فيها بل تنحى عنها فاذا ثبت ذلك فنقول هذا الامتناع ليس لاجل طبيعة البعد لان قولك ان شيئا دخل في شئ اى حصل في حيز فقد يكذب امالانه يستحيل حصول ذلك الشئ في الحيز كما يقال العقل لا يدخل في الجسم وقديكذب لانه يجب ان حيزه غير حيز ذلك الحيز واذا قلنا الجسمان لا يتداخلان فاننا لانعني به الوجه الاول فان الجسم ليس بما يحصل في الحيز بل نعني به الوجه الثاني واذا كان المعنى من امتناع التداخل وجوب حصول كل واحد منهما في غير حيز الاخر وجب ان يكون المانع من هذا التداخل هو الذي يكون له حصول في الحيز وليس ذلك الا المقدار فاذا المانع من هذا التداخل هو لمقدار واما انه بولي فليس لهما في حد ذاتهما وضع واختصاص بالحيز وكذا القول فيما بعد الابعاد من الصور والاعراض ولما ان المانع من التداخل هو البعد لا الهول ولا سائر الصور والاعراض \* ١٠٠ \* ثم الحادية عشر \* في استحالة الخلا وفيها فصلا في اشارة \* (بك تجدا لاجسام في اوضاعها تارة متلاقية وتارة متقاربة وتارة متباعدة قد تجدها في اوضاعها تارة بحيث تسع ما بينهما اجساما محدودة العدد وتارة لا عظم وتارة لا صغرفين ان الاجسام القبر للاقية كما ان لها اوضاعا مختلفة كذلك بينها ابعاد مختلفة الاحتمال لتقديرها

وتقدير ما يقع فيها احتلا فادري ان كان بينها خلاه عن اجسام وامكن ذلك وهو ايضا بعد مقداري ليس على ما يقال لاشي \* بعض واركان الجسم \* التفسير \* لفصود من هذا الفصل ابطال القول بان خلاه عدم صرفي وباراه مقدار وجودي ونعني بالخلاء ان يوجد جسمان لا يتلاقيان او يوجد بينهما ما يلاقي واحدا منهما فيستدعي ان الجسمين اللذين



فان يكون بينهما مقدار موجود والدليل عليه ان كل خلافة له قابل لها والاشياء والجزئية والتقدير  
 كما كان كذلك فهو كم فالحلاء كم اما الصغرى فلاننا علم بالضرورة ان الحلاء الذي يتسع الذراع نصف الحلاء  
 الذي يتسع لذرعين ونصف الحلاء الذي لا يتسع الا لنصف ١٠٠ ذراع وليس ذلك امرا عرضيا

اعتباريا لان هذا المعنى حاصل  
 سواء وجد الفرض والاعتبار اول  
 يوجد واما الكبرى فظاهر لان القبل  
 للزيادة والتقصان لا يمكن ان يكون  
 ههنا صرفا بل لابد وان يكون امرا  
 موجودا وهو من الموجودات القابلة  
 للجزئية والمساواة ولا معنى لاكم  
 الادلك وظاهر انه كم متصل لانه يمكن  
 ان يفرض فيه حد واحد مشترك بين  
 الجزئين فنبت الحلاء لو كان له كان عدما  
 صرفا بل بعدا متداريا \* فثبته \* (واذ  
 قد تبين ان البعد المتصل لا يقوم  
 بلا مادة وتبين ان الابعاد الخفية  
 لا يتداخل لاجل بعديتها فلا وجود  
 لفراغ هو بعد صرف واذا سلكت  
 الاجسام في حركاتها تحي عنها  
 ما بينهما ولم يثبت لهما بعد مقطور  
 فلا خلا) \* التفسير \* فثبت  
 ان الحلاء لو كان لكان بعدا ثابتا لكنه  
 يستحيل ان يكون بعدا ثابتا فاذا القول  
 بالخلاء باطل وانما قلنا انه يستحيل  
 ان يكون بعدا ثابتا لوجهين الاول  
 وهو ان ذلك البعد ان كان في مادة  
 كان ذلك جسما فيكون الحلاء جسما  
 وملا هذا خلف وان لم يكن في مادة  
 كانت طهارة البعد قائمة بذاتها  
 غنية عن المحل وقد بينا في مسألة  
 الهبول ان ذلك محال الثاني وهو ان  
 بيناهم يمتنع دخول بعد في بعد فلو كان  
 الحلاء بعدا لاستحصال حصول

وقد بان ايضا ان المحدد للجهات لا يبيده معارفه فيه لموضع الطبيعي  
 فلا ميل مستقيم فيه فهو مما وجوده عن صانه باليد ع ليس مما يتكون من جسم  
 يفسد اليه او يفسد الى جسم يتكون عنه بل ان كان له كوز وفساد  
 فمن عدم واليه ولهذا فانه لا يحرق ولا ينفى ولا يستحيل استحالته يؤثر  
 في الجوهر كتسخن الماء المؤدى الى فساد ) اقول هذه الاشارة مستقلة  
 على مشكلتين احدهما كلية والثانية جزئية فالاولى ان الجسم البسيط  
 يمتنع ان يجتمع في طباعه ميلان مستدير ومستقيم وبرهانه ماضى وهو  
 ان الطبيعة الواحدة لا تقتضى امرين مختلفين وتبرهنه بصارة احص  
 بهذا الموضوع وهو قوله لان الطبيعة الواحدة لا تقتضى توجهها الى شيء  
 اى بالحركة المستقيمة وصرفا عنه اى بالمستديرة وعليه سؤال من هور  
 وهو ان الجسم الذى في طباعه ميل مستقيم قد يقتضى الحركة المستديرة  
 لا حصوله في مكانه وقد يقتضى السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان  
 يقتضى جسم ميلا مستقيما عند احدى حالته وميلا مستديرا عند الحالة  
 الاخرى وذلك لان الطبيعة الواحدة انما لا تقتضى امرين بانفرادها  
 اما بحسب اعتبارين فقد يقتضى والجواب عنه ان اقتضاء الحركة  
 والسكون بالحقيقة شيء واحد تقتضيه الطبيعة الواحدة وذلك الشيء هو  
 استدعاء المكان الطبيعي فقط فان كان غير حاصل فذلك الاستدعاء  
 يستلزم حركة نحصله وان كان حاصله فهو بعينه يستلزم سكونا ومعناه  
 انه لا يستلزم حركة فهو اذن ليس بشيء اخر غير ما تقتضيه اولا واما اقتضاء  
 الحركة المستديرة فهو امر مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي اذ قد يوجد  
 احدهما منفكا عن صاحبه وقد يوجد معه وايضا في الامكنة مكان طبيعي  
 يطلبه التحرك على الاستقامة وليس في الاوضاع وضع طبيعي يطلبه التحرك على  
 الاستدارة ولذلك امتدت احدى الحركتين الى الطبيعة بخلاف الاخرى  
 فاذن ليس بينهما شيئا واحدا واما المسئلة الجزئية فهي ان محددات الجهات  
 لا ميل مستقيم فيه وذلك لوجهين احدهما ان فيه ميلا مستديرا فيجتمع  
 ان يكون فيه معه ميل مستقيم والثاني انه لا يبيده مفارقة فيه لموضعه  
 الطبيعي ولقطة ايضا في قوله وقد بان ايضا بل على ان الاستدلال بهذا  
 الطريق استدلال ثان وقد تفرع على هذه المسئلة عدة مسائل الاولى  
 ان إيجاد محددات الجهات من وجوده انما يكون على سبيل الابداع اى لا عن شيء

الاجسام فيه وقد فرضها الخصم مكانا لاجسام هذا خلف ولتراجع الى تفسير المتن اما قوله فثبتين \* لاعلى \*  
 ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة فاعلم ان هذا بين في مسألة اثبات الهبول للاجسام التي لا يقبل الانفصال واما قوله  
 وتبين ان الابعاد الخفية لا يتداخل فتقرر ذلك قدمي واما قوله فلا وجود لخلاء هو بعد صرف فاعلم ان هذه



القضية نتيجة من قياس كبراء المقدمة الاولى هكذا الخلاء بعدد متصل وكل بعد متصل فانه لا يقوم بلا مادة ينتج  
فان الخلاء لا يقوم بغير مادة فاذا الخلاء الذي يزعم الخصم انه بعد صرف غير موجود بل هو جسم واما قوله واذا ساكنت  
الاجسام في حركاتها انتهى عنها \* ١٠١ \* ما بينهما ولم يثبت لها بعد مقطور فلا خلاء فاعلم ان هذه

القضية نتيجة من قياس كبراء المقدمة  
الثانية هكذا الخلاء بعدد متصل فانه لا بد وان ينتهي عند سلوك  
الجسم اليه ينتج فالخلاء لا بد وان ينتهي  
عند سلوك الجسم اليه فبطل قول من قال  
انه بعد ثابت مقطور ي بعد ثابت له  
اقتطاع عند سلوك الجسم اليه \* المسئلة  
اثانية عشر \* في الجهة وفيها  
اربعة فصول ( ولقد يناسب ما نحن  
مشتغلون به الكلام في المعنى الذي  
يسمى جهة في مثل قولنا يحرك  
كذا في جهة كذا دون جهة كذا  
ومن المعلوم انها لو لم يكن لها وجود  
كان من المحال ان يكون مقصدا  
للمحرك وكيف تقع الاشارة نحو  
لا شيء فتعين ان للجهة وجودا )  
\* التفسير \* هذه المناسبة من وجهين  
احدهما انه لما تكلم في ابطال الخلاء  
بمقتضى في الظاهر انه هو المكان  
والكلام في الجهة مناسب لا الكلام في المكان  
لاجرم تحققت المناسبة وثانيها ان  
الجهة مقطع الاشارة ومقتضاها ذلك  
امر عارض للاطراف والنهايات  
منسل الخط والسطح فيكون الكلام  
فيها كالكلام في الجهة واما الدليل  
على وجودها فلان الجهة لا تناولها  
الاشارة ويتوجه اليها التحريك ولا شيء  
من المعدوم كذلك ينتج فلا شيء من الجهة  
معدومة فالجهة موجودة \* اشارة \*  
( اعلم انه لما كانت الجهة بما يقع نحوه

لا على سبيل التكوين من شيء وثانية انه لا يعود الى شيء اخرية كون  
عنه وذلك لامتناع الكون والفساد عاين ثم قال بل انكاره كون وفساد  
عدم واليه والغدة فيه ان الكون والفساد قد يطبقان باشتراك الاسم على  
الحدوث والقضاء يضاهي على الوجود بعد عدم وعدم الوجود من غير  
ان يكون هناك مولى قبل الوجود وبعده فبين الشيخ انه لا يمنع في هذا الموضع  
اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى على محدد الجهات بل يمنع على اطلاقهم  
بالمعنى الاول الثانية انه لا يجوز الحرق والاليتام عليه وذلك لانهما يستدعيان  
حركه الاجزاء على الاستقامة وأشار الى ذلك بقوله ولهدا لا يخرق  
وأشار بلفظة هذ الى قوله لا ميل مستقيم فيه لا الى قوله لا يتكون ولا يفسد  
فان امتناع الحرق لا يتعلق بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح  
الاربعة انه لا يجوز عليه الحركة الكمية لانها لا توجد الا بعد حركة  
الاجزاء على الاستقامة وأشار الى ذلك بقوله ولا ينبغي فان النماء هو الازدياد  
الطبيعي للجسم سبب دخول اجزاء شبيهة به بالقوة فيه والذبول  
ضده وكذلك التخلخل والتكاثف فانهما يقتضيان خروج الجسم  
عن مكانه او تخليته عن بعضه الخامسة انه لا يجوز عليه الحركة الكمية  
وأشار اليه بقوله ولا يستحيل ثم قبله بقوله استحالة توثر في الجوهر كتنسج  
الماء المؤدى الى فساد وكون الهواء منه لان سر الاستحالات جائزة  
عليه بل لان امتناع سر الاستحالات لا يثبت بامتناع الحركة المستقيمة  
في ظاهر النظر فامتصر على ذلك واعرض عما يحتج فيه الى بيان البسط  
لانه داخل في كلامه بالعرض والغرض من اراد هذه المسائل التبيه  
على ان محدد الجهات لا يجوز عليه من اصناف الحركات الا الحركة  
الوضعية ويدين من ذلك ايضا ان الحركة الايذنة المستقيمة اقدم من الحركة  
في الجوهر الذي هو الكون والفساد بحسب الصورة النوعية والحرق  
والاليتام بحسب الصور الجسمية عند القائلين بها واقدم من الحركة  
في الكم والحركة في الكيف لان امتناع وجود المستقيمة مستلزم لامتناع وجود  
كل واحدة من تلك وقد تبين من قبل ان الوضعية المستديرة اقدم من المستقيمة فاذا  
صح ان اقدم الحركات كلها هي الوضعية المستديرة واعلم ان جميع الاحكام  
المذكورة ثابتة لما توجد فيه الحركة المستديرة من السماويات والارض  
المنسج لذلك \* تنبيه \* ( الاجسام التي قبلما يتخذ فيها قوى مهيأة  
نحو العمل مثل الحرارة والبرودة واللدغ والتخدير ومثل طعوم

الحركة لم يكن من العقولات التي لاوضع لها فيجب ان يكون الجهات لوضعها يتناولها الاشارة ) \* التفسير \*  
وكما ان كونها متعلق الاشارة ومقتضاها التحريك دل على كونها موجودة فقد دل ايضا انها ليست من الموجودات المجردة  
فان الاشارة الحسية لا يتناول الا المجسوسات \* اشارة \* ( لما كانت الجهة ذات وضع فن البتين ان وضعها في امتداد ما خذ الاشارة



والجسم كان وضعها خارجا عن ذلك اكانا ليستا اليها ثم هي اما ان يكون متصفا في ذلك الاستعداد او غير  
متصفا فان كانت متصفا فاذا وصل المتحرك الى ما يعرض لها اقرب الجزئين من المتحرك ولم تقف لم يتخل اما ان  
يقال انه يتحرك بعد الى الجهة او يقال انه يتحرك من الجهة \* ١٠٢ \* فان كان يتحرك بعد الى الجهة

فالجبهة وراءه لتقسم وان كان يتحرك  
عن الجهة فما وصل اليه هو الجهة  
لاجزء الجهة فين ان الجهة حد  
في ذلك الامتداد غير متقسم فهو  
طرف الامتداد وجهة للحركة فيجب  
الآن ان نحصر على ان تعلم كيف  
يتحدد الامتدادات اطراف في الطمع  
وما اسباب ذلك ويتعرف احوال  
الحركات الطبيعية \* تفسير \* لما ثبت  
ان الجهة متعلق الاشارة ومطلوبة  
بالحركة وجب ان يكون وجودها  
في امتداد ما حذا الاشارة والحركة  
والا كاتنا اليها واذ ثبت ذلك فنقول  
انها اما ان يكون متقسمة في ذلك  
الامتداد اولا يكون والا اول باطن لان  
المتحرك اذا وصل الى نصفها ولم يقف  
بل يتحرك فان قلنا انه يتحرك الى  
الجهة فالجهة وراء موضع القسمة  
فلا تكون القسمة واردة على الجهة  
وان قلت انه يتحرك عن الجهة فذلك  
الحد هو الجهة وما وراءه خارج عن  
الجهة ثبت ان الجهة حد لا امتداد  
غير متقسم الا انه بالنسبة الى الامتداد  
حد وطرف والنسبة الى الحركة جهة  
\* وهم وتنبه \* ( اعلمك تقول ليس  
من شرط ما اليه الحركة ان يوجد فقد  
يتحرك المستحيل من السواد الى البياض  
ولم يوجد بعد البياض فان اختلف  
هذا في وهمك فاعلم ان الامرين  
بينهما فرق وايضا فان ما شككت به

ودوام كثر) لما تكلم على الاجسام المطلقة والاجرام المطلقة  
اراد ان يتكلم ايضا على العنصرية فبدل بايضاح احوال الكيفيات الاربع  
التي تفعل وتفعل هذه الاجسام بها ولا توحد خالية عن اجناسها  
وهي اوائل الملموسات ووسم الفصل بالتنبيه لانه احال يسان ذلك  
على الاستقراء واعتبار احوالها المدركة بالحس والتجربة فقوله الاجسام  
التي قبلنا هي المتصريات وقوله يتحد فيها اي ندرك بالاعتبار والاستقراء  
وقوله قوى مهيأة نحو الفعل فالحوى قد مر انها مبدى التغيرات وهي  
بحسب ماهياتها قد تكون صوراً وقد تكون كيفيات والمراد ههنا  
الكيفيات ونهيتها نحو الفعل هي ان تجعل موضوعاتها معدة للفعل  
فان الفاعل بها هو موضوعاتها فالقوة المهيأة نحو الفعل كيفية يصير بها  
موضوعها معدا للتأثير في شيء اخر فهي مبدء للتغير والقوة المهيأة نحو  
الفعل كيفية يصير بها موضوعها معدا للتأثير في شيء اخر فهي مبدء  
للتغير والحرارة والبرودة كيفيتان ملموستان وقال القدماء في تعريفهما  
ان الحرارة كمية من شأنها احداث الحفة والتخلخل وجمع المتجانسات  
وتعريق المخلفات اي من المركبات دون البسائط والبرودة كمية من شأنها  
ارتفع مقالات هذه الافعال وذهب السرخ في الشفاء وغيره من الكتب  
ان المحسوسات لا يجوز ان تعرف بالاقتوال الشارحة لان تعريفاتها  
لا يمكن ان تشمل الاعلى اضافات واعتبارات لازمة لها لا يدل شيء منها  
على ماهياتها بالحقيقة وهي لا تغد في تعريفها ما يغيد الاحساس بها  
وذلك هو الحق واما اللدع فقد عرفه السرخ في القانون بانه كيفية نفذة  
جد الطيفة تحدد في الاتصال تفرقا ككثير العدد متقارب الوضع  
صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كاجمع الواحد  
واما التحذير فقال هو تبريد العضو بحيث يصير جوهر الروح الحسالة  
قوة الحس والحركة اليه باردا في مزاجه غليظا في جوهره فلا تستعملها  
انقوى النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل تأثير لقوى  
النفسانية وظاهر ان هذه الكيفيات فعلية وان اللدغ يفعل ما فعل بفرط  
الحرارة المقضية للنفود والاطف وان التحذير يعمل ما يعمل بفرط  
البرودة المقضية لجود الروح ومما تابعان للحرارة والبرودة وانما خصهما  
بذكر لانهما ابغ الكيفيات المتجهة الى الحرارة والبرودة في بادها لقياس

غير صابر في العرض اما الفرق فلان المتحرك الى الجهة ليس يحل الجهة مما يتوخي تحصيل ذاته بالحركة  
بل مما يتوخي بلوغه او القرب منه بالحركة ولا يحل لها عند تمام الحركة سالما من الوجود والصدم لم يكن وقت  
الحركة واما الآخر فلان الجهة لو كانت يحصل بالحركة لهما وجود كان وجودها وجود ذي وضع ليس



وجود معقول لاوضع له وذلك عرضا على ان الفرق هو الحق وعلمه بانماثلوا ههنا ان من الكلام  
 \* التفسير \* اناد لنا على اثبات الجهة بان قلنا الجهة شي مترك اليه الحركة وكل ما كان كذلك فهو موجود  
 فالجهة وجوده والشك الذي ١٠٣ \* اورد ههنا انما يمكن اورد على كبرى هذا القياس فان المترك

من السواد الى لبياض مع ان البياض  
 غير موجود فعلمنا ان ما يترك اليه  
 الشي لا يجب ان يكون موجودا  
 وجوابه ان الفرق طاهر وبقدر عدم  
 الفرق فهو غير قاطع في مطلوبنا اما  
 الفرق فلا يترك اليه الجهة لا يترك  
 نحصيل وجود الجهة بل يحاول  
 الحصول فيها والمترك الى البياض  
 يحاول نحصيل البياض وظهر الفرق  
 واما ان يتقدر عدم الفرق فهو  
 غير قاطع في المطلوب لان الحركة  
 الى الجهة لو كانت سببا لحصول  
 الجهة لوجب ان يكون ذلك الشي  
 حين حصوله مشارا اليه غير متقسم  
 وذلك هو المطلوب وعلى ان الحق  
 هو الفرق فهنا آخر الكلام في هذا  
 النمط وبالله التوفيق

( النمط الثاني في الجهات واجسامها  
 الاول والثانية ) \* التفسير \*  
 اما الجهة فقد عرفها واما اجسامها  
 الاول فهي الاحسام التي هي صلة  
 لتحديد الجهات واما اجسامها الثانية  
 فهي التي يحصل في الجهات بعد  
 تحديدها بغيره مثل العناصر وبعض  
 الافلاك واعلم ان الكلام في هذا  
 النمط على قسمين احدهما الكلام  
 على الافلاك والثاني الكلام على  
 العناصر \* القسم الاول \*  
 في الكلام على الافلاك وفيه سبع  
 مسائل \* المسئلة الاولى \* في ان

سائر ما يسهل عليها واما الطعوم فقد قيل انها تسعة هي الحرارة  
 والدسومة والجوضة والملوحة والحرافة والمرارة والمفوضة والقبض والتفاهة  
 وانها تحدث من تأثير النار والبارد والمتوسط بينهما في الكثيف والاطيف  
 والمتوسط بينهما بحسب الازدواجات الممكنة بينهما على ما هو المشهور  
 في كتب الطب واما الروايج فكثيرة بحيث لا يربى حصرها ولذلك  
 لم يتعرض لها لكنها جميعا فعلية لان افعال مشرى الذوق والشم  
 عنهما والتأمل في طبائع المعترجات يحقق استناد الجميع الى الكيفيات  
 الاول وانما قيل السخج ومن طعوم ورويج كثيرة ولم يقل ومن طعوم  
 وله ايج لان الله ههنا من طعوم لا يحس بتأثيرها في الذوق وقيد الروايج  
 بالكثرة لانها غير منحصرة قوله ( وقد هي مهينة نحو لافعال السريع  
 او البطي مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة والزوجة والتهاشة  
 والسلاسة ) قسم الافعال الى السريع والبطي ثلاثا تنسك في الصلابة  
 واما لها في اسنادها الى الافعال لانها ليست مما لا يتفعل ووضوحه  
 بل هي مما يتفعل بطيئا والرطوبة قد فسرها الشيخ بانها كيفية تقضي  
 سهولة اتفرق والاتصال والتشكل واليبوسة بما يقابلها وليس ذلك  
 تعريفا لهما لانه لو اراد التعريف لذكر اولا تعريف الحرارة والبرودة  
 بل السبب فيه ان الجمهور يفهمون الرطوبة بالبله ولذلك لا يطلقون  
 الرطب على الهواء ويطلقونه على الماء وتكون اليبوسة بحسب ذلك هي  
 الجفاف وقد طال البحث بين اهل العلم فيه وذكر الشيخ في الشفاء  
 ان البله هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم كما ان الانتفاع  
 هي الغريبة النافذة الى باطنه والجفاف عدم البله فيما من شابه ان يتبل  
 ولم يذكر البله والجفاف في هذا الموضع لانه لا يريد ههنا ان يتعرض  
 للبحث ولذلك امر بالتأمل ولا يشتغل بايراد البيانات القياسية والمتناقضات  
 الاعتبارية واما للين فقال انه كيفية يقضي قبول الغمر الى الباطن ويكون  
 للشيء بها قوام غير سبيل فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق  
 بسهولة وانما يكون قبول الغمر من الرطوبة وتماسكه من اليبوسة والصلابة  
 ما يقابلها وقال الفاضل الشارح قيل للين ما يتغير تحت الاصبع مثلافهناك  
 امور ثلاثة احدها الحركة والثاني التشكل والثالث استعداد قبول الانغمار  
 واس الين الا الاخر وكذلك قيل الصلب هو الذي لا يتغير وههنا ايضا

الجهات لا تحدد الا بحسب كرى \* تنبيه \* ( اعلم ان الناس يشيرون الى جهة لا يتبدل مثل جهة القوق والسفل  
 ويشيرون الى جهات تتبدل بالعرض مثل اليمين والشمال فيما يلينا مثل ما يشبه ذلك فليعلم عما يكون بالعرض  
 واما الواقع بالطبع فلا يتبدل كيف كان ذلك ثم من المحال ان يتعين وضع الجهة في خلاء او ملاء متشابه



بأن يحصل جهة حساسة أخرى من غير جهة إذا ان يقع  
شيء خارج منه ولا محالة أنه يكون حسما وجسما تابوا المحدد الواحد من حيث هو كذلك فاما بعرض منه حد واحد  
ان افترض وهو ما يليه وفي كل استعداد يحصل جهتان ١٠٤ \* وعلى ان الجهات التي باطام

فوق واسفل وهما ثمان فالتعداد اذا  
اما ان يقع بجسم واحد لا من حيث  
صكوته واحدا واما ان يقع  
بجسمين والتعداد بجسمين اما ان يكون  
احدهما محيط والآخر محيطا به او يكون  
وضع الجسمين المتباينين واذا كان  
احدهما محيطا والاخر محيطا  
به دخل المحيط في ذلك التأشير  
بانه ضيق وذلك لان المحيط وحده  
يحدد طرفي استعداد باقرب الذي  
يحدد باحاطته وبالعدد الذي يحدد  
مركزه سواء كان حشو او خارجا  
عنه حلا وملا واذا كان على الوجه  
الآخر يحدد جهة اقرب واما جهة  
البعد فلم يجب ان يحدد به  
لان البعد منه ليس يجب ان يكون  
محدودا حد معين ما لم يكن محيطا ولم يكن  
الثاني اولى بان يقع منه في محاذات  
دون اخرى ممكنة الا لما منع يجب  
ان يكون له موقوفة في تقرير الجهة  
ويكون جسمانيا ويدور الكلام  
عند فرضه واعتباره في البين  
ان تقرير الجهة وتحديد ها انما يتم  
بجسم واحد لكن ليس لانه على  
طبيعته كيف اتفق بل من حيث هو  
بحال ما موجه لتحديد بين متقابلين  
وما لم يكن الجسم محيطا يحدد به  
القرب ولم يحدد به ما يقابل له \* لتفسير  
الشهور ان الجهات ست وسبب  
ذلك امران احدهما اعتبار حال

امور ثلاثة الاول عدم الانعزال والى بقاء الشكل والثاني المعاومة وليس  
الصلابة هي المقاومة لان الهواء المفقوخ في ارق يقاوم وليس بصلب  
فاذن الصلابة هي الاستعداد السديد نحو الانفعال فرجع  
حاصل البحث الى ان اللين والصلابة كميان يكون الجسم بهما مستعدا  
للافعال وعدمه عن الشكل الحاضر وهذا هو الذي ذكره الشيخ  
في تفسير الرطوبة واليبوسة فاذن لا فرق بينهما بحسب تفسيره واقول  
لرطوبة واليبوسة تنبئان من حيث الماهية الى الكيفيات الملموسة  
والصلابة واللين لا ينسبان الى المحسوسات بل الى الكيفيات الاستعدادية  
والاستعدادات لا تكون محسوسة من حيث هي استعدادات والشيخ انه ذكر  
آثارهما في تفسيرهما لتعقل ما هيتهما عند تصور جميعها واما الرطوبة  
واليبوسة فاعرفهما لكونهما محسوسين بل ذكر معنى الفاظهما فلا  
غم الاشتبا بينهما وبين ما يجري مجريهما وقد صرح في الشفاء بان الرطوبة  
ليست هي سهولة التسلل لانها غير اضافية وسهولة التشكل اضافية  
وانها انما يفسر بها على ضرب من التجوز وايضا اسم الشيء الذي  
يترك مفهومه لا يطلق على بعض اجزاء مفهومه اطلاق الاسم على  
المحسوس واستعداد الانعزال مع وجود القوام غير السيل وعدم الفرق  
بسهولة غير استعداد قبول التفرق والانعزال بسهولة فعني اللين  
عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة على ما ذكره هذا الفاضل واما للرطوبة  
فعلى ما ذكره الشيخ كيفية تقتضي سهولة التشكل مع عسر التعريق  
اولشي بها تمت متصلا ونحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير باابس  
لقليل واللاسة والهشاشة اسمان لما يقابلها وظاهر ان هذه الاربعة  
ينتهي الى الرطوبة واليبوسة وهما يقتضيان كون الشيء معدا نحو انفعال ما  
قوله ( ثم اذا تشتت واجدت لتأمل وجدتها قد تعري عن جميع  
القوى المعدة الا الحرارة والبرودة والموت \* يستند ما فيس  
الى الحر ويستند في القياس الى النارد واعني بهذا انك تجد في كل باب  
منها اذا اعتبرته ان حسما يوجد عده بما لجسه مثلا يكون ولا لرون فيه  
ولا رائحة ولا طعم او جدته منتما الى الحرارة والبرودة مثل اللدغ والتخدير  
وكذلك الحال في الهيات المعدة للانفعال فان لتفتيش يلزم اجسام العلم  
التي تليها رطوبة او يوسة لانها اما ان يسهل تفرقها واتصالها

الانسان فان الجهة القوية منه واجتدا الحر به يسمى بماتقالمها يسمى سمالا \* وتسللها \*  
والقدام هي الجهة التي تحرك اليها بالصعوه كحاسة الابصار والخلاف ما يقابلها واما الفوق الانسان فالجهة التي  
يلي رأسه والسفل منه فالجهة التي يلي قدمه واما في الحيوانات ذوات الاربع فالفوق منها ما يلي



ظهورها والاستقلال منها ما يلي بطنها الثاني ان الجسم هو السدى يمكن ان يوجد فيه اربعة اقسام متساوية على زوايا قائمة ولكل بعد لا محالة طرفان فيكون للجسم اطراف ستة وهي الجهات وهذه المقدمد ليست حقه لان الكرة التي لا قطع فيها \* ١٠٥ \* ولا حركة لاجهة فيها بالفعل ولا جهات غير متساوية بالقوة اذ يمكن

فرض حدود غير متساوية فيها واما المضاعفات فان عدد مالها من الجهات مثل عدد مالها من الحدود والقطعية والخطية والسطحية ان سمي كل حد بالجهة او مثل عدد مالها من الحدود الخطية والسطحية ان لم يسم الحدود النقطية جهات مثلا المثلث جهاته ثلث والمسبع جهاته سبع اذ ليس بعض الاطراف بان يجعل جهة وجانبيا اولى من الباقي واذا عرفت ذلك فنقول ان هذه الجهات الست التي لاجهة غيرها في المشهور منها ما لا يتبدل اما التي يتبدل فان كان اليمين عبارة عن اقوال الجانبين فافرضنا الجانب الذي هو الآن ضعيف قويا وبالعكس لكان ما هو الآن يمين يسارا او بالعكس واما القدام فهو اذا كان عبارة عن الجانب الذي يترك الحيوان اليه بالطبع وهناك حاسة الابصار فلو فرضنا عكس ذلك لانتقل القدام خلفا والخلف قداما بحسب ذلك الفرض واما الفوق والسفل فقد يكون المراد منهما امر يتبدل بالفرض وقد يكون المراد منهما امر لا يتبدل بالفرض اما الاول فاذا عيننا بالفوق ما يلي رأس الانسان وبالسفل ما يلي قدمه فهذا يكون امر متبدلا بالفرض الا ترى انه لو قام شخصان على محيط

وتساكها وتركها للشكل من غير جماعة فتكون رطبة او يصب فتكون يابسة واما التي لا يمكن فيها ذلك اصلا فغيرها من الاجسام واما سائر ما يشبه ذلك فقد يعرى عنه جسم او ينتمى الى هاتين اقسام اللين والصلابة والزوجة والهشاشة وغير ذلك الاجسام العنصرية قد يتخاو عن الكيفيات المبصرة والشموعة والشمومة والمذوقة والسبب في ذلك ان احساس الحواس الاربعة بهذه المحسوسات انما يكون بتوسط جسم ما كالهواء والماء ولا يمكن ان يتوسط المتوسط بين نفسه وغيره فان كل واحدة من هذه الحواس لا تدرك المتوسط الذي يتوسط لها بل تجد خاليا عما تدركه هي وتلك الاجسام لا يتخاو عن المتوسط لانها لا يحتاج الى متوسط وايضا قد يتخلو الحيوان عن تلك المشاعر ولا يتخاو عن اللس فلذلك سميت المتوسطات باوائل المحسوسات ثم التأمل والاستقراء يقتضيان انها لا تتخلو من جسيمين من المتوسطات احدهما جسيم الحرارة والبرودة وما يتوسطهما وهو الفعلي والثاني جسيم الرطوبة واليبوسة وما يتوسطهما وهو الانفعالي والباقي اما ان تتخلو هذه الاجسام منها واما ان تنتمى عند الاعتبار الى هذين الجنسين فلذلك سميت هذه الكيفيات باويل المتوسطات وهي التي بها تتفاعل الاحساس العنصرية ويتفاعل بعضها عن بعض فتولد منها المركبات والقاط الكتاب طاهرة والاراد من قوله اما التي لا يمكن فيها ذلك هو الذكيات بتنبهه \* فالجسم الساخن في الحرارة بطبعه هو النار والبارد في البرودة بطبعه هو الماء والبارد في الميع هو الهواء والبارد في الجود هو الارض اراد ان يشير الى ان العناصر اربعة وبعينها ولما كان لها بعد كونها اجساما طبيعية اعتبارات منها انها اسطغصات المركبات ومنها انها اركان يحصل بنضدها عالم الكون والفساد وبالاعتبار الاول يبحث عن احوالها بحسب ما يجري بينها من الفعل والانفعال الذين هما سبب التركيب ويستدل بذلك على عدتها وباعتبار الثاني يبحث عن احوالها بحسب امكنتها المترتبة وما يجري مجراها ويستدل بذلك عليها ايضا وهذا الفصل شتم على الاستدلال بالاعتبار الاول وقد ساذى في ذلك كلام الشيخ الفاضل ابى نصر الفارابي فانه قال في مختصره يعرف بعيون المسائل بهذه العسارة والجسم الشديد الحرارة بطبعه هو النار والشديد البرودة بطبعه هو الماء والجاري هو الهواء

خط الاستواء بحيث يكون البعد \* ١٤ \* بينهما نصف دائرة الاستواء فان الجانب الذي يلي رأس احدهما هو الذي يلي قدم الاخر فيكون فوق كل واحد منهما سفل للآخر واما الثاني فاذا عيننا بالفوق الجانب الذي يلي السماء والسفل الجانب الذي يلي الماء سواء كان ذلك المقال موجودا بالفعل او بالقوة فافوق والسفل بهذا المعنى مما لا يمكن ان يتبدل



والشمال فيما يلينا واما قوله وفيما يشبه ذلك فالمراد منه ان الحكماء يجعلون الجانب الشرقى من الفلك  
عينا له والجانب الغربى شمالا له تشبيها له بالانسان فان اليمن فى الانسان **﴿ ١٠٦ ﴾** لما كان هو الجانب الذى

يظهر منه قوة الحركة وكان الجانب  
 الشرقي من الفلك كذلك سموه عينا  
 ومقابلها شمالا واما قوله ثم من المحال  
 ان يتعين وضع الجهة في خلاء او ملاء  
 متشابه الى آخره فاعلم ان المقصود  
 من هذا الفصل بيان ان الجهات  
 التي لا يتحدد الا بالمحيط والمركز وبانه  
 ان يقول الجهة حد وطرف وذلك  
 الحد يستحيل ان يحصل في خلاء  
 او ملاء متشابه اما اولا فلان الخلاء  
 وكذلك الملاء المتشابه يمكن ان يفرض  
 فيها حدود غير متناهية واما الجهات  
 الحقيقية فقد ذكرنا انه ليس الا  
 الفوق والسفل واما ثانيا فلان الحدود  
 المفترضة في الخلاء او الملاء المتشابهين  
 يكون متساوية وكلامنا في الجهات  
 المختلفة واما ثالثا فلان حصول  
 تلك الحد ودل يكون تابعا للوهم  
 والفرض وما كان كذلك فانه يختلف  
 باختلاف الفرض وكلامنا في الجهات  
 التي لا تختلف باختلاف الفرض فاذا  
 الخلا والملاء المتشابهان لا يحصل  
 فيه طرف معين الا المحدود وذلك  
 المحدود يجب ان يكون جسماء وجسمائا  
 فان ما لا يكون كذلك يكون نسبه  
 الى كل واحد من المحدود الممكنة  
 الحصول نسبة واحدة وليس  
 بان يصير لاجله بعض الحدود فوقا  
 والاخر سفلا اولى من العكس ثم ذلك  
 الجسم اما يكون واحدا او اكثر من

والشديد الانعقاد هو الارض فقول في تقريره قد ظهر مما مر ان كل واحد من هذه الاجسام لا يخلو عن كفتين احديهما فعلية والاخرى انفعالية وبيان الحصر بانتساب الكيفيات الاربع اليها بحسب الازدواجات الممكنة مشهور لكن لما كان اثبات بعض تلك الكيفيات لبعض هذه الاجسام صعبا كالحرارة للهواء واليبوسة للنار على ما صرح به الشيخ في الشفا وكان المؤثر عنده في هذا الموضوع بناء الكلام على المشاهدة والاحكام التي لا تدفع لاعلى التعمق في البحث اقتصر على الاستدلال بالاشبهة فيه من هذه الكيفيات واذا وجد الفعلين في الجسمين اللذين هما اشد تعاديا من الجميع اعنى النار والماء اطهر والانفعالين في الباقيتين اطهر ميربينها باستاد كل واحدة من هذه اليها وبدء بالنار فنه بقوله البالغ في الحرارة على كون الحرارة كيفية تستد وتضعف لا صورة تقوم بجوها الذي لا يختلف و اشار بقوله بطبعه الى مصدر تلك الحرارة اعنى الصورة التوضعية واورد القضية في صيغة تدل على مساواة طرفيها ليعلم ان هذا القول مير للنار عما سواها ومعرف لماهيتها وكذلك في التلة الاخرى وانما عبر عن الرطوبة واليبوسة بالميعان والجمود لوقوع التنازع في مفهوم الاولين دون الاخرين مع ان المراد عنده واحد قال الفاضل الشارح وانما قال بطبعه في النار والماء لافى الهواء والارض لان من الناس من ذهب الى ان صورة النار والماء هي الحرارة والبرودة ولم يذهب ذاهب الى ان صورة الهواء والارض هي الرطوبة واليبوسة فزال ذلك الاشتباه ولم يحتاج اليه ههنا قال وانما اختار هذا الترتيب لانه اراد تقديم الكيفيتين الفعليتين على الانفعاليتين وتقديم الاشرف من كل جنس على الاخرى اولى قال وهذه الاحكام ليست مما لا اختلاف فيه فان بعض المتقدمين ذهبوا الى ان النار البسيطة في حيزها لا تكون في غاية الحرارة ورد عليهم الشيخ بان وجود القوة المسخنة والمادة القابلة لها وعدم الموانع حاصلة له ثمة فالمسخونة الشديدة موجودة واما برودة الماء فقد ذهب قوم كثير منهم الشيخ ابو اليركات من المتأخرين الى ان الارض ابرد من الماء لانها اكثف وان كان الاحساس ببرودة الماء لقرط وصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء اشد كما ان النار اسخن من النحاس المذاب مع ان الاحساس به اشد واما الميعان فان كان هو اللزوجة فالميعان هو الماء لا غيره ان

واحد والاول باطل لان الجسم الواحد من حيث هو واحد لا يمكن ان يتغير نسبتة الاحد واحد وهو ﴿ كان ﴾  
 القرب منه واما البعد عنه فانه لا يتحدد بحد معين فاذا الجسم الواحد لا يحد ديه الا جهة واحدة وذلك  
 باطل اما اولا فلان كل خط مستقيم يفرض فان له جهتين لمساكن من وجوب تناهيه واما ثانيا فلان الجهات



التي في الطبع اعنى الجهات التي لا تبدل بحسب الفرض اثنان الفوق والسفل ولما ان كان المحدد جسمين فلا يخلو اما ان يكون احدهما محيطا بالاخر واما ان لا يكون كذلك بل يكونان متباينين فان كان الاول كان المحيط وحده كافيا في تحديد \* ١٠٧ \* الجسمين لانه يتحدد بالمحيطه غاية القرب منه وبمركزه غاية البعد منه

سواء كان داخله او خارجه خلاه او ملاء فحينئذ لا يكون للجسم الموجود في داخله تأثير في الحديد واما الثاني وهو ان يقع الحديد بجسمين متباينين اى لا يكون احدهما محيطا بالاخر فهذا باطل لان القرب من كل واحد منهما وان كان محدودا الا ان البعد من كل واحد منهما لا يكون محدودا فلم يكن وقوع احدهما في جانب من الاخر وعلى بعد مخصوص منه باولى من ان يقع في جانب آخر وعلى بعد آخر الا بخاصية يختص بها ذلك الجانب واختصاص ذلك الجانب بتلك الخاصية ليس لذاته لما بينا ان الحدود المفترضة في الحلاء او الملاء المتشابهين متساوية في المساهية ولا كذلك الجسم الذي حصل فيه والاطلصلت تلك الخاصية في جانب آخر لو حصل ذلك الجسم في ذلك الجانب الاخر واذ كان كذلك استحال ان يكون حصول الجسم في ذلك الحيز لاجل اختصاص ذلك الحيز بتلك الخاصية فاذا حصل تلك الخاصية لذلك الجانب لاجل جسم آخر والكلام في كيفية وضع ذلك الجسم عند فرض وجوده كاللحام في الاول ثبت بما ذكرنا ان الجهات لا يتحدد الا بجسم واحد وينبأ ايضا انه متى لم يكن الجسم محيطا لا يتحدد به الاجهة واحدة

كان هو سهولة التشكل فالبايع هو ائلكة غير الارض والنار اولى به من الكل لان الاسخن الطف وارق قواما وليس سهولة التشكل الارقة القوام واللطافة واقول ان الشيخ يروم البناء على الوجدان الظاهر كما مر ولا شك ان احر الاجرام في النظر الاول هو النار واردها هو الماء واشدها ميعانا هو الهواء ولم ينزعه في ذلك من نازعه الالقياس او استدلال وذلك باب اخر عرض عنه ههنا واطلب القول فيه في الشفاء قوله (والهواء بالقياس الى الماء طار لطيف يشبه به الماء اذا سخن وتلطف) لما فرغ من تعريف العناصر بالكيفيات الظاهرة وتعيينها اراد بيان اوصافها بالكيفيات الخفية ايضا وهي ثلثة حرارة الهواء وبرودة الارض وبيوسه النار واما رطوبة الماء فظاهرة كبرودته وراعى الترتيب المذكور فابتدأ لذلك بحرارة الهواء وانما قال والهواء بالقياس الى الماء حار ولم يقل انه حار مطلقا لانه بالقياس الى النار ليس بحار اذا كان البالغ في الحرارة هو النار ولم يمكن ان يقول بالقياس الى الارض لانه لم يبين بعد كيفيتها الفعلية واستدل على حرارة الهواء بان الماء يشبه به اذا سخن وتلطف اى يخلخل وتشبه به بجذره وتصاعده في حيزه لا تكونه هواء لان ذلك لا يكون تشبها والخار هو اجزاء صغار مائية كثيرة مختلطة بالهواء ووجه الاستدلال ان الحرارة تقتضى الخفة واللطافة والبرودة تقتضى الثقل والكثافة للتجربة فاهوا سخن فهو اخف والطف وما هو ابرد فهو اثقل واكنف ولو لم يكن الهواء اسخن من الماء لم يكن اخف والطف منه لكنه اخف والطف فهو اسخن قوله (والارض اذا خليت وطبامها ولم تسخن بعلية بردت) اقول وهذا استدلال على برودة الارض وهو ظاهري والعللة المسخنة هي اشعة العلويات ثم المسخنة السفلية كالرياح الحارة وغيرها قوله (واذا خربت النار وفارقتها سخونتها تكون منها اجسام صلبة ارضية يقدفها السحاب الصاعق) اقول يريد اثبات بيوسه النار واستدل عليها بالصاعقة فانها على ما قال ههنا تتولد من اجسام نارية فارقتها السخونة وصارت لاسيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة وفيه نظر لانه ايضا قد قال في بعض اقواله انها تتولد من الابخرة والادخنة الارضية المتصاعدة عن الارض المحتبسة في السحاب والدخان هو التحلل اليابس من الارض كما ان البخار هو التحلل الرطب

وهي القرب منه فاذا الجسم المحدد للجهات يجب ان يكون محيطا حتى يكون موجبا لتحديد بين متقاس بلين وذلك هو المطلوب \* المسئلة الثانية \* في ان الجسم المحدد للجهات لا تصح عليها الحركة المستقيمة وفيه ما فصل (كل جسم من شأنه ان يفارق موضعه الطبيعي وبما وده يكون موضعه الطبيعي متغيرا بالجهة



التي لا بد له من ثلاثة مفارقات موضعه الطبيعي يرجع اليه وهو في الحالين ذو وجهة فيجب ان يكون محدد جهة موضعه الطبيعي بسبب جسم غيره وهو علة لما هو قبل هذا المفارق او معه فقط ذلك الجسم له تقدم في رتبة الوجود على هذا العلية او على ضرب آخر التفسير المقصود \* ١٠٨ \* من هذا الفصل بيان ان كل

جسم صحت الحركة المستقيمة عليه فانه لا يكون محدد للجهات لانه اذا انتقل الى جهة فانتقاله اليها اما ان يكون طبيعيا وقسريا فان كان طبيعيا كانت الجهة المنقل اليها غنية في وجودها او ملاءمتها لذلك الجسم عنه لانها كانت موجودة قبل حصول هذا الجسم فيها وملاءمة له وان كان قسريا كان الجهة المنقل اليها غنية في وجودها وفي منافرتها لذلك الجسم عنه فعلى جميع الاحوال لا يكون الجسم المنقل علة لتلك الجهة فثبت ان كل جسم يصح عليه ان يفارق مكانه او حيزه فانه يجب ان يكون المحدد لموضعه الطبيعي جسما اخر غيره فيكون ذلك الجسم الذي هو علة تحدد جهة الجسم المستقيم الحركة متقدما على تلك الجهة لان العلة متقدمة على المعلول وتلك الجهة اما ان يكون وجودها قبل وجود ذلك الجسم المفارق او معه فان كان الاول كان محدد الجهة متقدما على الجهة التي هي متقدمة على الجسم المفارق والتقدم على المتقدم متقدم فالجسم المحدد متقدم في الوجود على الذي يصح عليها الحركة المستقيمة وان كان الثاني كان المحدد متقدما على الجهة التي هي مع الجسم المستقيم الحركة والتقدم على المع متقدم على مامر تقريره في النمط الاول في بيان

وهو اجزاء ارضية صغار النسبت حرارة فتصاعدت لاجلها وخالطت الهواء وهذا الظاهر قوله في الصاعدة وايده الفاضل الشارح بان الصواعق على ما حكى الشيخ تشبه الحديد تارة والنفاس تارة والجر تارة فلو كانت مادتها النار لما اختلفت هذا الاختلاف بل كانت مادتها الادخنة والابخرة الشبيهة بمواد هذه الاجسام في معادنها قوله (فهذه الاربعة مختلفة الصور ولذلك لا تستقر النار حيث تستقر فيه الهواء ولا الماء حيث تستقر فيه الهواء ولا الهواء حيث يستقر فيه الماء) اقول لما بين كيفيات هذه الاجسام اتج منها تبين صورها فان البسيط لا يصدر عنه الا شيء واحد واختلاف الانا يدل على تبين مصداقها ثم اننا نؤكد ما يحجة اخرى فاستند اقتضاءها للامكنة المتخالفة على ما يشاهد الى اختلاف الصور وهو لمية هذا الاختلاف في نفس الامر لكن لما كان اختلاف الامكنة واضحا واختلاف الصور غير واضح كان طريق الاستدلال به على ذلك وانحما وانما اثبت اقتضاءها للامكنة المتخالفة باختلاف ميزانها الطبيعية لان الاستدلال به على مامر اوضح الاستدلالات على اختلاف الامكنة والازواج بين العناصر المتجاورة يكون ستة لكن السبخ اقتصر منها على ثمة هي صعود النار من حيز الهواء ونزول الماء منه وصعود الهواء من حيز الماء وبقي هبوط الارض من حيز الماء وصعود الماء من حيز الارض وهذا ايضا ظاهر ان هبوط الهواء من حيز النار وهو خفي قوله ( وذلك في الاطراف اظهر) اقول الميل الطبيعي يزداد شدة بازدياد الجسم الى مكانه الطبيعي قريبا وذلك لان المقاوم مع ذلك ينتقص بجما فيتنص معاوقة فذلك يكون طلب الامكنة الطبيعية والهرب عن الغريبة في الاطراف اظهر \* تنبيه \* (مر) ان الهواء يطفو فوق الماء لضغط ثقل الماء اياه بجما فتعنه مقلله لا بطعمه كذبه ان الاكبر يكون اقوى حركة واسرع طفوا والقسري يكون باضد من هذا وكذلك الحال في الحركات الاخرى قول لما كانت الحجة الاخيرة في الفصل المتقدم المستندة على الاستدلال باختلاف الامكنة على تبين الصور مبنية على اختلاف الميول الطبيعية وذلك لميتين الا في جزئيات العناصر دون كلياتها وكان من التحمل ان يقال جزئيات العناصر لا تميل الى امكنت الكليات بالطبع بل بالقسرا ما يجذب مما يتحرك اليها او بدفع مما يتحرك منها كان من الواجب

ان الصورة ليست علة للهبولى فالجسم المحدد تقدم على الجسم المفارق وليس \* ابطال \* المراد من هذا التقدم التقديم الزماني لا الزم الحلا وهو محال بل التقديم العلية او بضرب اخر وهو التقديم بالطبع لما ثبت ان الجسم لا يكون علة للجسم اصلا فان قبل انكم ذكرتم ان الجهة اما ان يكون



مع الاجسام المستقيمة الحركة او متقدمة عليها فالخلق من هذين الوجهين فنقول الايق بما ذكره في النقط السادس من هذا الكتاب في بيان ان الفلك الخاوي لا يكون علة للمحوى ان يقال جهات الاجسام المستقيمة الحركة غير متقدمة عليها والالزام ان \* ١٠٩ \* يكون الخلائق كمال ذاتها متمثلةا لغيره لا عدم الخلا ووجود الاجسام المادية

معافلو كان وجود الاجسام متأخرا عن وجود الجهات لكان عدم الخلا متأخرا ايضا عن وجود الجهات لكن المتأخر من الشيء يمكن مع ذلك الشيء فاذا عدم الخلا يمكن لا واجب فاذا الخلا يمكن بذاته متمتع بغيره هذا محال \* المسئلة الثالثة \*

(في بيان ان المحدد هو الفلك الاعظم او غيره وهو فصل واحد \* تذييل \*

) فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات اما على الاطلاق محيطا ليس له موضع يكون فيه وان كان له وضع باقرباس الى غيره وان كان ليس محيطا على الاطلاق فيكون له موضع لا يفارقه ولعله لا يكون المحدد الاول القسم الاول فان كان للقسم الثاني وجود فيحدد بالاول موضعه ويتحدد فيه موضع الثاني ووضعهم ثم يتحدد به بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة ويكون الاول انما يخلق به ان يكون متقدما في رتبة الابداع ويكون متنسبا به نسبة وضع ما يفرض له اجزاء فيكون مستديرا \* التفسير \*

لما بين ان المحدد لا يصح عليه الحركة المستقيمة رتب وفرع عليه مسئلة وهي انه متمتع ان يكون ذا وضع وان كان يجب ان يكون ذا وضع وان كان ذا موضع لكنه يكون متمتع الانتقال عن موضعه اما انه ليس بذى موضع لان الموضع اظير اذ في المكان والمكان

ابطال هذا الاحتمال والذي يبطله ان الحركة الطبيعية للجسم الكبير تكون اسرع منها للصغير والقسرية بخلافها وذلك لان الاكبر اقوى طبعيا فهو اشد ميلا واقل مطاوعة للقاسر والوجود يشهد بان الكبير من اجزاء العناصر صير تحرك الى امكنتها اسرع فهي اذن انما تحرك بالطبع لا بالقسر والشيخ خص بيانه بان اطراف من العناصر ليس طفوه لضغط ما تحته اياه مجتمعا تحته مقللا اياه لان قوما ذهبوا الى ان العناصر كلها طابطة لمركز العالم لكن لا تنقل يسبق الاخف فيضغطه ويدفعه الى فوق ولذلك يطفو الاخف فوقه واحتجاجهم عليهم ينضم ابطال جميع الاحتمالات المذكورة ولما كان بيانه خاصا بالهواء والماء اشار الى الباقية بقوله وكذلك في الحركات الاخر \* تذييل \* ( قد يرد الاناء بالجمد فتركه ندى من الهواء كما انقطعت به الى اى حد شئت ولا يكون ليس الا في موضع الرشح ولا يكون عن الماء الحار ودو الطاف واقل الرشح فهو اذن هو استحصال ماء وكذلك قد يكون صحو في قاع الجبال فيضرب الصر هواها فيجمد سحابا بالم ينسحب اليها من موضع اخر ولا انعقد من بخار متصعد ثم يرى ذلك السحاب يهبط فلجسا ثم يصحى ثم يعود ) اقول يريد اثبات الكون والفساد في العناصر والا استدلال به على اشتراكها في الهوى فنقول تغيرات الاجسام بصورها لا تقع في زمان لان الصور لا تشتد ولا تضعف بل تقع في آن وتسمى فسادا او كونا كما مر وتغيراتها بكيفياتها تقع في زمان لانها تشتد وتضعف وتسمى استحالة والفساد والكون انما يقع بين جسمين يفسد احدهما ويكون الاخر ولما كانت العناصر اربعة وكان من الممكن ان يفرض هذا التغير بين كل واحد منها وكل واحد من الثلاثة الباقية كانت انواع الكون والفساد اثني عشر الحاصل من ضرب الاربعة في الثلاثة لكن الواقع منها اولا هو ما يكون بين عنصرين متجاورين لاعلى سبل الطفرة فان الاطراف لا تتكون من الاطراف الابعة تكونها اوساطا اعني لا يتكون الهواء من الارض الابعة تكونها ماء وحيث لا يكون ذلك التكون بالحقيقة مركبا من تكوينين يتقدمانه والعناصر المتجاورة تقع بينهما ثثة ازديجات احدها بين النار والهواء والثاني بين الهواء والماء والثالث بين الماء والارض ويشمل كل ازدواج على نوعين

هو السطح الباطن من الجسم الخاوي للمماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى فالجسم الذي لا يحيط به جسم اخر وجب ان لا يكون له موضع واماته ذو وضع بالقياس الى غيره فلان اذكرنا فيما مضى ان الوضع يقال بالاشراك على معان كثيرة لكن المراد هنا الوضع الذي هو احد القولات الخمسة وهو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة



بعض اجزاء ذلك الجسم الى بعض ونسبة تلك الاجزاء الى امور خارجة عنها اما حاوية لها او محوية فيها مثل الجلوس  
فانه صفة حاصلة بحمله الجالس لاشي من اجزائه ولكن هذه الصفة انما يحصل للجالس بسبب الامرين  
المذكورين احدهما النسبة التي لبعض اجزاء الجالس الى ❦ ١١٠ ❦ بعض وثانيهما بسبب نسبة

تلك الاجزاء الى امور خارجة عنها  
فان النسبة التي لبعض اجزاء الجالس  
لو بقيت وقلب الجالس والحالة  
هذه حتى جعل رأسه الى اسفل وهو  
بعد على هيئة من الجلوس لم يكن  
ذلك الشخص جالسا حيث اذا النسبة  
التي بين تلك الاجزاء وبين الامور  
الخارجة عنها غير باقية واذا عرفت  
الوضع بهذا المعنى عرفت ان الفلك  
المحيط وان لم يكن له موضع  
الا ان له وضعاً بالقياس الى غيره  
واما ان كان المحدد للجهات فلعله  
موضع ومكان مثل احد الافلاك التي  
في جوف الفلك الاعظم فلو صح  
ذلك لكان المحدد له موضع ووضع  
اما الموضع فلان المتعريفات المحيط به  
يكون موضعاً له ولكنه مع هذا  
يستحيل ان يفارق موضعه اما الوضع  
فلان ذلك يكون له بالقياس الى ما  
هو خارج عنه وهو الفلك المحيط  
وبالقياس الى ما هو في حوسه وهو الجسم  
الذي في حوسه واما قوله ولعله  
لا يكون المحدد الاول وان كان الاول  
عنده ذلك الا القسم الاول فاعلم  
ان ذلك مشعر بانه ما كان حازماً  
بان تحدد كل الجهات هو الفلك  
الاول وان كان الاول عنده ذلك  
وسبب التردد هو ان الذي  
يمكن ان يقول عليه في بيان ان  
يحدد الجهات هو الفلك الاول

منعاً كسين من الكون والفساد فاذن الانواع الاولى ستة وهي  
بسايط واربعة من الباقية تتركب من بساطين وهي تكون الهواء من  
الارض وتكون الماء من النار وعكسهما واثنان من كنان من ثلث  
بساط وهما تكون الارض من النار وعكسه والسيخ بداء بالازدواج الذي  
بين الهواء والماء لان الكون وفساد بينهما اطهر من الباقية وهو  
كما ذكرنا يستل على نوعين احدهما تكون الهواء من الماء والثاني عكسه  
وكان الاول مشهور الكثرة المشاهدة فان انفصال الابخرة عن الاجسام  
الرطبة عند تأثير الحرارة فيها وانتفاصها بسبب ذلك ظاهر فان قبل  
البخر يشتمل على اجزاء مائة قلنا نعم وعلى اجزاء هوائية ايضا لم يكن  
فيه لان الهواء لا يستقر في الماء بل حذب وانفصل بالغليان وغيره  
فلشبهة هذا النوع لم يذكره السيخ وايضا بيوت نوع واحد من  
النوعين المتعاكسين يكفي في اثبات كون الهوى مشتركة وهو يدل  
على جواز وجود النوع الاخر فلذلك اقتصر السيخ من هذا الازدواج  
على نوع واحد وهو بيان تكون الهواء ماء فاستشهد علىه بشيئين  
احدهما الندى الحادث على طاهر الاناء اذا برد بالجمد واثار اليد  
بقوله - يبرد الاناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء وذلك لان الندى الذي  
يوجد هناك اما ان يتكون من الهواء وهو المطلوب واما ان لا يتكون منه  
بل اما ان يجمع من الهواء المطيف به على ما ذهب اليه منكر والكون  
والفساد بين الهواء والماء كالسيخ ابي البركات وغيره او يترشح مما في  
داخله والاول باطل لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء  
كبيرة من الماء خصوصاً في الصيف فان الاجزاء المائية ان كانت باقية فقد  
تتصاعد جدا لفرط حرارة هوائية ولا يبقى محصورة للاناء وعلى تقدير  
بقائها هناك يلزم احد ثلثة اشياء اما نفاذ تلك الاجزاء اذا تواتر حدوث  
الندى بعد تحييته من الاناء مرة بعد اخرى فينفطع حصوله على  
الاناء مع كون الاناء بحاله الاولى واما تناقصها فيكون حصوله في  
كل مرة انقص مما كان قبلها واما تراخي ازمته حصولها فيكون بين  
كل حصولين زمان اطول مما بين حصولين قبلهما وذلك على تقدير  
ان يجمع الاجزاء التي تكون في هواء ابعد من الاناء اليه مع ان ذلك بعيد  
جدا لان تلك الاجزاء الصغيرة مع جذب حرارة الهواء اياها لا يمكن

ان يقول انما قد رنا وجوده من غير ان يحصل في حوسه سائر الافلاك فانه ❦ من ❦  
يحصل به وحده طرفا القرب والبعد منه فاذا كان هو وحده كافياً في ذلك لم يكن لغيره تأثير في ذلك  
فلا يكون اليه - الا هو راكى اقول هذا الكلام لا يستقيم لو كان الفلك الاول متقدماً في الوجود



على غيره من الافلاك حتى يقال انه متى اجتمع على العلول هلكان مستقلتان بالعلية فاذا كانتا احدا بهما اقدم من الاخرى وجب  
استناد العلول الى الاقدم فقط لكن الشيخ قد بين في النقط السادس من هذا الكتاب انه ليس للفلك المحيط تقدم  
على الهلك المحاط به في الوجود \* ١١١ \* والالزم كون الخلا ممكنة في ذاته ممثلا لغيره واذا لم يكن

للحاوي تقدم بالوجود على الفلك  
الحاوي لم يصح الجزم باستناد هذا  
التحدد الى الحاوي لانه متى اجتمع  
على العلول الواحد علل مستقلة  
فلم يكن بعضها اقدم من الاخر لم  
يصح الجزم باستناده الى البعض  
دون البعض ثم لئن وقعت المساعدة  
على ان انفلك الحاوي على الاطلاق  
متقدم بالوجود على غيره واكنه  
لا يمكن ان يكون على التحدد  
جهات الاجسام المستقلة الحركة  
وذلك لان الجرم المصطف للفلك  
الذي هراجزاء الافلاك من الجانب  
الذي بينا وليكن ذلك هو النار  
المصاحبة للقمر فلك القمر اما ان يكون  
مطلقا بها مقعر بالفلك الا اعظم  
او مقعر فلك القمر والاول باطل والا  
لكانت النار ابدا خارجة عن حيزها  
الطبيعي فيكون قسرا دائما وهو  
خلاف المشهور وان كان الثاني فقمر  
فلك القمر لا يتحدد بالافلاك القمر  
فاذا كون على جهات الاجسام  
الحقيقية فلك القمر لكن المشهور  
لكلتي الجهتين شي واحد فاذا حدد  
جهات الاجسام المستقلة كلها هو  
الهلك الاخر لا الفلك المحيط الا اعظم  
فهذا ما يمكن ان يقال في بيان ان  
يحدد الجهات ليس هو الفلك المحيط  
واما الذي يمكن ان يقال في بيان  
ان المحدد هو الفلك المحيط هو ان

من خرق حجم كبير من الهواء ولكر الوحد يخالف جميع ذلك لا ناري حدوث  
النسبة مرة بعد اخرى على وتيرة واحدة بسرط ان يفنى من الالباء  
ما حدث عايه ويكون الالباء على حالة من التبرد وأشار الشيخ الى ذلك  
بقوله كلما لقطته مدالى اى حدثت وقبل على ذلك ان كانت برودة  
الالباء مقتضية لفساد الهواء المحيط بالالباء فوجب ان يصير كل ذلك  
الهواء ماء ولا محالة يسيل الماء حيثئذ ويتصل به هواء اخر ويصير ايضا  
ماء الى ان يجري الماء جريانا صالحا واذا ليس كذلك فعلم انه حدث من اجزاء  
مائية قليلة المدد واجيب عنه بان جرم الالباء اصلابته لا يتكيف بالكيفيات  
العريضة سرعيا وعند التكيف تحفظ الكيفية بطيئا فاذا الخ عليه القوة  
المكيفة استند بكيفه بها فوق ما يشند بكيف غيره ولذلك ربما توجد  
الاولى الرصاصية المستقلة على المايعات الحارة سخنة من تلك المايعات فالاناء  
المذكور لشدة تدرجه يفسد الهواء المطيف به والماء لسرعة تكيفه بالكيفيات النارية  
يحميه الهواء المطيف به طاهره عن برودته الشديدة سرعيا فلا يفسد  
الهواء مادام على سطح الالباء ماء اما اذا انتهى منه واتصل الهواء بالسطح  
عاد الى افساده والثاني وهو ان يقال الندي يترشح مما في داخل الالباء  
وهو ايضا باطل لوجوه احدها ان الندي قد يوجد من غير ان يكون فيه  
ماء بل بسبب وجود الجمد الذي لم يحلل بعد والثاني ان ذلك يقتضي  
ان لا يوجد الندي الا في موضع الرشح لكن ليس الحكم بانه لا يوجد  
الا في موضع الرشح مطابقا للوجود فانه يوجد فوق ذلك الموضع وشار  
الشيخ الى هذا الوجه بقوله ولا يكون ليس الا في موضع الرشح فدل  
قوله على انه لم يمنع وجود الندي عن الرشح بل منع اختصاصه بكونه  
من الرشح فان هذه الصيغة تفيد هذه الفائدة والثالث ان الماء اذا كان  
حارا وجب ان يوجد الرشح ايضا بل ينبغي ان يكون الرشح اكثر لان  
الحار اللطف واقل للرشح لرقه قوامه وليس كذلك وأشار الى ذلك  
ايضا بقوله ولا يكون ذلك من الماء الحار وهو اللطف واقل للرشح ولما  
اطل الوجهين صرح بالنتيجة وقال فهو اذن هواء استحصال ماء  
والاستشهاد الثاني بالسحاب المتولد في قتل الجمال دفعة من صحر الهواء  
لا من السحاب الى ذلك الموضع من موضع اخر ولا من انعقاد  
بخار صعد اليه ثم نزول ذلك السحاب بلحا بحث يعود الصحو ثم تولد

الهلك الا اعظم لكونه اعظم واغوى من غيره وانه يترك غيره ولا يتركه غيره وجب استناد هذا التحديد  
اليه واعلم انه لولا الشك الثاني والا لكان هذا الكلام يقتضي ان يكون استناد هذا التحديد الى الفلك الاول  
اولى من استناده الى غيره ولا جله قال الشيخ ولعله لا يكون المحدد الاول الا القسم الاول لكنه يشبه ان يكون



الشارح على ذلك بان تبريد الاناء للهواء ليس باعظم من تبريد  
في صميم الشتاء بل في المواضع التي تخفى الشمس عنها ستة  
انقلاب اكثر الهواء ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء ماء للبر  
يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم  
ان يستمر النخ ويطر الى ان يتغير الفصل والهواء والجو  
ليس يقادح في غير ضنا وذاك لاننا لم ندع ان السبب  
هو ولا انها على اى شرط ينبغي ان تكون ولا ان الم  
شيء هو واذ لم ندع حصر الاسباب الموجبة للكون  
المتضمن بعدم الكون والفساد هذه حصول رودة مال  
وجود الكون والفساد بشا هدة ما يقتضى حصره له  
ساهد واعتبر علم بالجملة ان للكون والفساد سدا مو  
يحال فان حصوات البرودة ولم يحصل الكون والفساد  
اما فقدان شرط او وجود مانع بالجملة وان لم يعرف  
لجهل بتفصيل ذلك لا يقدر في علمه بامكان وجودها  
انوار بالفاخات من غير نار) لما فرغ السيج من تفصيل  
استغل بالذاني وهو دين الهواء والنار اما صيرورة النار هو  
المرتفعة تضحل في الهواء على ما ينشأ هده ولا تبقى  
وان ذلك لم يذكرها السيج واما عكسه فهو المراد من  
بالفاخات من غير نار ويكون ذلك بالخامح النفع على  
التي تدخل فيها الهواء الجديد كما يشاهد من

ن على انحد  
ن على انحد  
تفيمه وبالجملة  
ضنه وموضه  
هو يكون الاول  
متقدما في رتبة  
سيره انما يطهر  
م وهي نجسه  
م المضى على  
كتقدم الواحد  
سرف كتقدم  
ورابعها بالرتبة  
تقدم الجنس  
سافل اذا جعل  
س اذا جعل  
محسوس  
الأموم وخا  
كتقدم الوالد  
ن ذلك فالفاك  
سائر الاجسام  
د جهاتهما  
س بالعلية ولا  
بالرتبة أى الك اذا



عن المركز واخصاص جزء بعد اخر عنه لابد وان يكون لان ذلك الحيز قد كان محدد داقبل حصول ذلك الجسم فيه على ماقرر في التفصيل الاول من هذا النمط فلا يكون هو محدد الجهات هذا خلف فاذا اجزاء الافتراض تكون متشابهة النسبة ﴿ ١١٣ ﴾ الى المركز ولا معنى للمستدير الا ذلك فاذا المحدد الاول مستدير وهو

المطلوب ﴿ المسئلة الرابعة ﴾ في شرح امور يعبر الاجسام كلها وهي سبعة فصول \* تنبيه \* (الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبايع والطبيعة الواحدة يقتضى من الامكنة والاشكال وسائر ما لابد للجسم ان يلزمه واحدا غير مختلف فالجسم البسيط لا يقتضى الا شيئا واحدا غير مختلف) \* التفسير \* الكلام في هذا الفصل يستدعى تقديم تعريف الطبيعة وتعريف القوة فنقول كل حال في محل يصدر عنه اثر في ذلك المحل فذلك الحال اما ان يكون له شعور بما يصدر عنه اولا يكون وكل واحد من هذين القسمين فانه اما ان يصدر عنه الاثر على ترتيب واحد اولا على ترتيب واحد فحصل ههنا اربعة اقسام الاول ان يصدر عنه الاثر على ترتيب واحد لامع شعور وهو الطبيعة والثاني ما يصدر عنه الاثر مع الشعور وهو النفس الملكية والثالث ما يصدر عنه الاثر لاعلى ترتيب واحد مع الشعور وهو القوة الحيوانية والرابع ما يصدر عنه الاثر لاعلى ترتيب واحد لامع الشعور وهو القوة النباتية واذا عرفت هذا التقسيم فقد عرفت حقيقة الطبيعة والتقدمون ذكروا في تعريفها انه المبدأ الاول لحركة ما

الاجساد الصلبة الحجرية مياه سائلة تعرف ذلك اصحاب الجليل يعنى طلاب الاسكسبير ويكون ذلك بتصويرها املاحا اما بالاحراق او بالحق مع مايجرى مجرى الاملاح كالتوشادر ثم اذابتها بالماء كما يشاهد في الاجزاء الارضية التربة المحترقة كيف تصير ملحسا وتذوب بالماء والاجساد هي الاجسام الذاتية بحسب مصطلحاتهم ولا ذكر ذلك اشارة الى عكسه بقوله كما قد يجمد مياه جارية تشرب حجارة صلبة وذلك مشاهد من بعض المياه التي تنفذ حجرا بعد خروجهما من منابعها وانما ذكر هذا العكس بخلاف نظيره لانه اندر وجودا بالقياس اليهما ولم يستأنف قولاه بل وصله بالحكم الاول لانهما من ازدواج واحد ثم اتبع المطلوب من الجميع وهو كون العناصر قابلة لان تسهيل بعضها الى بعض والمراد بالاستحالة ههنا غير المصطلح عليهما اعنى الحركة الكيفية والسؤال الذي ذكره الفاضل الشارح مما اقتضته قرينة بعض اصحابه ان هذه التغيرات المتأهدة ان تكون استحالة في الكيف مثلا الهواء الذي صار ماء استحالة في حرارته الى البرودة فهو هواء في جوهره لكنسه متكيف بكيفية الماء ومع هذا الاحتمال لا يثبت الكون والفساد فليس بشئ لانه يقتضى الانكار لامور محسوسة وعلى تقديره فتمتثل ان تكون العناصر جميعا جسما واحدا متكيفا بهذه الكيفيات ومع ذلك فبقاء الكيفية التي استحالة اليها العنصر مع زوال السبب المقتضى اياها يدل على حدوث صورة تستحفظها \* اشارة وتنبيه \* ( هذه هي اصول الكون والفساد في صلتها ههنا وهي الاركان الاول وبالجرى ان تتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة حين يوجد خفيف مطلق بنحو نفس جهة فوق كالنار وثقيل مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهواء وثقيل ليس بمطلق كالماء ) اقول قد مر ان لهذه الاجسام اعتبارات منها انها اصول الكون والفساد ومنها انها اركان العالم ومنها انها اسطقصات تتركب المركبات منها وعناصر تحل المركبات اليها وذكرنا ان الاستدلال عليهما من حيث الكون والفساد والتركيب والتحليل يذخى ان يكون باعتبار الفعل والانفعال وان الاستدلال عليهما من حيث انها اركان ينبغي ان يكون باعتبار امكنتها فلما ذكر من الصنف الاول طرفا صالحا اراد ان يذكر الصنف الثاني فبين في هذا الفصل حال امكنتها في النضد والترتيب

هي فيه وسكونه بالذات ﴿ ١٥ ﴾ لا بالعرض اما حقيقة المبدأ فظاهرة واحترزنا بالاول عن النفس الناطقة فانها مبدء لافعال التغذية والتمية والتوليد ولسائر الاحوان الحيوانية ولكنها ليست مبدءا اوليا لهذه الافعال بل مبدءا بعدا فالتن قيل الطبيعة ليست مبدءا قريبا للتحريك بل بواسطة الميل اجابوا عنه بان الميل ليس مؤثرا في الحركة







منها مخالفة لطبيعة الآخر واعلم انه يجب ان يكون المراد بالطبيعة ههنا ما هو اعم منها وهو الطبع حتى تندرج  
الاجسام الفلكية في ذلك التعريف واما قوله والطبيعة الواحدة تقتضي من الامسكتة والاشكال وسائر ما لا بد  
للجسم ان يلزمه واحدا فاعلم انه ١١٥ ليس المراد منه ان الطبيعة لا تقتضي الاثرا واحدا اما اولافلان

ذلك مما لا حاجة اليه ههنا واما  
ثانيا فلانه ذكر ههنا كون الطبيعة  
مقتضية الامكنة والاشكال وسائر  
الامور التي لا بد للجسم من لزومها مثل  
المقادير وسائر الاشكال والامور  
مع ان الحق ان البسيط ليس له  
الا طبيعة واحدة بل المراد ان  
الطبيعة سواء افادت اثرا واحدا  
او اكثر من واحد افادته لا يوجب ذلك  
الاثر في وقت دون وقت وفي محل  
دون محل بل في جميع الاوقات  
والاحوال في وتيرة واحدة لا ما يبينان  
الطبيعة هي القوة التي تصدر عنها  
الاثر في محلها على ترتيب واحد من  
غير ان يكون لها بذلك الصدور  
شعور فاذا كان المراد من الطبيعة  
ذلك فالمراد بذلك لم يكن طبيعة  
واما قوله فالجسم الذي لا يقتضي  
الاشياء غير مختلف فاعلم انه انما اورد  
هذه القضية على ان يكون لازمة  
عما قبلها والذي قبلها هو ان  
البسيط ماله طبيعة واحدة والطبيعة  
الواحدة لا تصدر عنها الاثر على  
ترتيبات مختلفة وهذا القدر لا يقتضي  
الا ان يكون الفعل الطبيعي للاجسام  
البسيطة غير مختلف ولا يقتضي  
ان يكون كل فعل للجسم البسيط  
فهو غير مختلف لاحتمال ان يكون  
للبسيط قوة حيوانية تصدر عنه بها  
الافعال الاعلى ترتيب واحد لكنه  
لما كان الحق هو ان البسيط الضعيف  
ليس فيه قوة حيوانية وان البسيط

مساواتهما بمثل ما ذكره الفاضل الشارح وهو ان المكان الواحد لا يستحقه  
جسمان بسلطان قوله ( وانت اذا تعقت جميع الاجسام التي عندنا  
وجدتها منتسبة بحسب اقلية الى واحد من هذه التي عندنا ) اقول  
هذا يبان انها التي تحمل اليها المركبات وتتركب منها واثار فيه الى  
الاستقراء وتنبع احوال التركيب والتحليل على ما يذكره الاطباء وفيه  
تعريض بان المركب من الاجزاء المتساوية منها غير موجود قال الفاضل  
الشارح انما سمي الفصل بالاشارة والتنبيه لان الاشارة هو بيان حصر  
الاركان بالبرهان والتنبيه هو بيان انها اسطقصات المركبات لا غير  
بالاستقراء وتشكك الفاضل الشارح في بل الهواء بعدم الاحساس  
والتمثيل بان الحجر اذا وضعت يدنا تحته احسنا ثقله ليس بقوى لان الحجر  
جزء مفصول من كل الارض فالليل فيه موجود بالفعل والهوا متصل  
بكله فالليل فيه ليس الا بالقوة اما المفصول منه كما يكون في الزق المنفوخ تحت  
الماء فيخرج ميله الى الفعل ويحس به واستعداده ايضا لبقاء الاجزاء النارية  
في بدن الانسان مع كونه مغمورة في الاجزاء الارضية والمائية ليس بقوى  
لانه بالنظر الى ما يحفظه ليس بعيد على ما سياتي وانكاره وجود  
الشار في المركبات بانها لا تنزل عن الاثر الا بالفسر لا قاصر هناك  
ولا تتكون عن غيرها لان استعداد الجزء المخلوط به سير النار لقبول النارية  
اضعف من استعداده لقبول غيرها ايضا ليس على ما يجب لان المعد كاستحسان  
الشمس وغيرها اذا صار غالبا على سائر الاجزاء يصير الاستعداد لقبول  
النارية اقوى \* تنبيه \* ( هذه تخلق منها ما تخلق بامر جنة يقع فيها على نسب  
مختلفة معدة نحو خلق مختلفة بحسب المعدنيات والنبات والحيوان  
اجاسها وانواعها ) اقول يريد بيان كيفية تولد المركبات من هذه  
الاصول الاربعة والمركبات ثلثة ذو صورة لانفس له ويسمى معدنيا  
وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل لاجس ولا حركة  
ارادية له ويسمى نباتا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل  
وحساسة ومحركة بالارادة ويسمى حيوانا وجميع هذه الصور كالان  
اولى فان الكمال ينقسم الى متوحد هو صورة كالانسانية وهو اول شيء  
يحل في المادة والى غير متوحد هو عرض كالضحك وهو كالان يعرض  
للتوحد بعد الكمال الاول فهذه الصور كالان مختلفة الاثار يصدر من الحيوان

الفلكي لا يصدر عن قوته فعل الاعلى ترتيب واحد لاجرم صح كلامه ان الجسم البسيط لا يصدر عنه الاثر غير مختلف وان كان  
ذلك صحيحا في قوة العقل \* اشارة \* ( انك تعلم ان الجسم اذا خلى وطباعه ولم يعرض له من خارج تاثير غريب لم يكن له بد من  
وضع معين وشكل معين فاذا في طباعه مبدأ استجاب ذلك والبسيط مكان واحد يقتضي طباعه والمركب ما يقتضي الغالب



فهذا إما مطلقا وإما بحسب مكانه أو ما اتفق وجوده فيه إذا تساوت المحاذيات فكل جسم في العالم له قوة واحدة ويجب أن يكون الشكل الذي يقتضيه البسيط مستديرا ولا يختلف هيئاته في مادة واحدة من قوة واحدة (التفسير) ١١٦ \* أن الطبيعة الواحدة لا يقتضي

الأمور غير مختلف أراد في هذا الفصل أن يدل على إثبات الطبيعة وأن يتكلم فيما يتفرع على قوله الطبيعة الواحدة لا يقتضي الأمر غير مختلف أما البحث الأول فالدليل عليه أن الجسم لو فرض خلوه عن جميع الأمور التي لا يجب حصولها له فإنه يجب مع ذلك أن يحصل له وضع معين أعني أنه لا بد وأن يكون ذلك الجسم بحيث لو كان هناك جسم آخر لكان لذلك الآخرة نسبة بالقرب أو البعد ولا بد له من شكل معين إذا لا بد وأن يكون له حد واحد كما لا تارة أو حدود كثيرة كما في المخروط أو المكعب وإثبات وجوب اختصاص كل جسم بشكل معين ووضع معين فنقول اختصاص ذلك الجسم بذلك الشكل وبذلك الوضع إما أن يكون جسميته أولا محل في جسميته أولا يكون محلا لجسميته أولا لا يكون محلا فيها ولا محلا لها والكلام على هذه الأقسام ما مضى في النمط الأول في إثبات الصور النوعية والشكوك ههنا هي التي ذكرناها هناك ولا بأس بأن نعيد الشك الذي وعدنا هناك أن فيه زيادة بحث وهو الذي ذكرناه لو كان اختصاص الجسم بالوضع المعين والشكل المعين لا بد وأن نكون لقوة موجودة فيه واختصاصه بتلك القوة يجب

ما يصدر من النباتي ويصدر من النباتي ما يصدر من المعدني من غير عكس وكل واحد من هذه الثلاثة جنس لأنواع لا ينحصر بعضها فوق بعض وكذلك يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص لا حصر لها بحيث لا يتشابه اثنان من الأنواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى الأولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركتان ولا بسبب المبدء المفارقة فانه كما سنبين موجودا إحدى الذات متساوي النسبة إلى جميع الماديات فهو إذن بسبب أمور مختلفة والأمور المختلفة في الهيولى بعد الصورة الجسمية هي هذه الصور الأربع التوضعية التي اجسامها مواد المركبات كما مر والاختلاف ليس بسبب هذه الصور انفسها لان الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على أربعة فهو إذن بحسب أحوالها في التركيب وفيما يعرض بعد التركيب والتركيب يختلف باختلاف مقادير الاسطوانات في القلة والكثرة بقياس بعضها إلى بعض اختلافا لا نهاية له ويختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف ذلك لا محالة فتلك الاختلافات الغير المتناهية هي اسباب اختلاف المركبات فقولنا هذه إشارة إلى الاسطوانات الأربع وقوله يخلق منها ما يخلق إشارة إلى المركبات المتخلوعة منها وقوله بالمرجة إشارة إلى اختلافات العارضة بعد التركيب وقوله تقع فيها على نسب مختلفة إشارة إلى اختلاف التركيب باختلاف مقادير الاسطوانات بقياس بعضها إلى بعض وقوله معدة نحو خاق مختلفة إشارة إلى أن الاسطوانات إنما تصير بهذه الاختلافات معدة لقبول الصور المختلفة عن مبدءها المفارقة والخلقة تقال للهيئة العارضة للجسم بسبب اللون والشكل وتنسب إلى الكيفيات المختصة بالكيفيات والمراد ههنا مبادئ تلك الهيئات التي هي الصور النوعية وقوله بحسب المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها وأنواعها إشارة إلى المركبات المذكورة فكل جنس منها مزاج جنسي له عرض بين حدين لا يحتمل ذلك الجنس التجاوز عنهما وهو يشتمل على الامزجة التوضعية بين الحدين وكذلك المزاج النوعي على الامزجة الصنفية والصنفي على الامزجة الشخصية وهذه الامزجة كلها يكون بحسب النسب المختلفة الواقعة لبعض الاسطوانات إلى بعض في المقادير قوله (ولكل واحد من هذه صورة مقومة منها بحث كيمياته المحسوسة وربما تبدلت

أن يكون لقوة أخرى ولزم التسلسل ونسب تقريره قد مضى هناك فلننقل الفرق بين \* الكيفية \* الأمرين طاهر لا نأذي رمينا المدرة إلى فوق فأنها يرجع إلى أسفل فقلنا أن فيها قوة يقتضي الحصول في السفلى حتى أننا لم نأذي رمينا إلى فوق أعادتها تلك القوة إلى أسفل وأما إذا قدرنا زوال تلك القوة بمزيل فبعد زوال ذلك المزيل



لا تعود تلك القوة فعملنا ان الحصول المدرة في السفلى مبدأ وابتدأ لذلك المبدأ مبدأ آخر فنقول اما اولا فهذه  
الحجة مغارة التي ذكرتموها واما ثانيا فلان ثبات بن قرة ذهب الى ان المدرة انما تعود الى السفلى لان بينهما وبين  
كلية الارض مشابهة في كل ١١٧ \* الاعراض اعني البرورة واليبوسة والكثافة والشيء فيجذب

الى مثله والاصغر يجذب الى الاعظم  
واعلم انما في ابطالنا هذه المقالة  
استقام مذهب الشيخ والدليل  
على فسادها ان انفعال الاصغر  
اعظم من انفعال الاعظم فيجذب  
كلية الارض للمدرة الصغيرة اعظم  
من جذبها للحجارة العظيمة  
ولو كان صود المدرة يجذب كلية  
الارض اياها لوجب ان يكون  
الحجارة كلما كان اصغر كان اسرع  
نزولا وفسادا الى بدل على فساد  
المقدم ولقد ثل ان يقول الفاعل  
عندكم لا يقتضي وضعا مينا بل  
الاضمارع باسرها بالنسبة اليه  
على السواء مع انه يستحيل خلوه  
عن مطلق الوضع واذا كان  
كذلك فلم لا يجوز ان يقال انه وان  
استحال خلو الجسم عن الوضع  
والشكل لكنه لا يجب لشيء من  
الاجسام شيء من الاحياء  
والاشكال المعينة وحيث يبطل  
ما ذكرناه واما البحث الثاني عن  
الاحكام التي يتفرع على قولنا  
الطبيعة الواحدة لا يقتضي الاثار غير  
مختلف فهي كثيرة الا ان المذكور  
منها ههنا ثلاثة الاول ان مكان  
البسيط واحد والشيخ لم يذكر دلالة  
عليه والذي يقال لو كان له مكانان  
طبيعيان لكان انا حصل في احد  
هما وجب ان يستقر فيه لانه حصل

الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن او ان يمتد  
عليه الجود والميعان وما يسهة محفوظة وتلك الصورة مع انها محفوظة  
فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبثقة عنها بالخلاف وتلك  
الصور مقومات لله بولي على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كائنة  
ما كانت لو احي فلذلك لا تعد الصور من الاعراض اقول يريد بيان ان يفرق  
بين الصور التي هي الكمالات الاولى وبين الكيفيات التي هي من الكمالات  
الثانية وانما احتاج الى ذلك لكون الامر جهة من الكمالات الثانية الصادرة  
عن الكمالات الاولى فقال ولكل واحد من هذه صورة مقومة اى صورة  
نوعية يصير ذلك الواحد منها هو على ما بين في النمط الاول منها تبعث  
كيفية المحسوسة واستدل على ما بينهما مثل حجج اتيان ودية الحجة  
الاولى قوله وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء  
ان يسخن وهذا تبدل الكيفية العقلية او ان يختلف عليه الجود والميعان  
وهذا تبدل الكيفية الانفعالية وما يسهة محفوظة وهي صورته النوعية  
فاذن المتبدلة غير المحفوظة في الاحوال وقول الفاضل الشارح النار  
لا تبقى نارا بعد زوال الحرارة عنها ولا الهواء والارض بعد زوال الميعان  
والجود عنهما ان حكم بذلك مطلقا غير مسلم وان قيد الحكم بحال بساطتها  
فمسلم وهو لا يقدح فيما قاله الشيخ لان استلزام الشيء كيفية ما حال البساطة  
لا يدل على استلزامه اياها حال التركيب وقول الشيخ وربما تبدلت الكيفية  
يدل على انه لم يحكم بذلك حكما كلياً شاملاً للجميع في جميع الاحوال الحجة  
الثانية وهي اعم من الاولى قوله وتلك الصورة مع انها محفوظة فانها  
ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبثقة عنها بالخلاف وذلك لان  
انسانا لا يكون اشد انسانية من اخر وجاز ان يكون اشد حرارة من اخر  
قال الفاضل الشارح الدليل على ان صورة لا تشتد ولا تضعف ان القدر  
المعتبر في تقوم ان زال فقد بطل المقوم ولا يكون ذلك انتقاص للصورة  
بل بطلانها وان لم يزل بل زال ما وراء ذلك لم يكن الاشتداد في ذاته  
بل في صوارضه ثم قال وهذا الدليل بعينه قائم في الكيفيات لان القدر  
المعتبر في نوعية الكيفية ان زال فقد بطلت الكيفية وان لم يزل لم يكن  
الزائل معتبرا فيها فان صح الدليل فقد بطلت احدي المقدمتين وان لم يصح  
فقد بطلت الاخرى واقول معنى الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد

في مكانه الطبيعي وان لا يستقر فيه لانه خارج عن مكانه الطبيعي وهو محال فهو معارض بحجة  
العنصر الواحد فان جميع اجزاء حيز كليته طبيعي له ولا يلزم ما ذكرتموه وكذلك ههنا الثاني مكان المركب  
واحد لانه ان كان اجزائه في سائر الاجزاء كان مكان المركب مكان ذلك الجزء واركان الغالب منه



جزأين يشتركان في اقتضاء مكان واحد كان المركب ذلك المكان مثل ما إذا اتركب الجسم من اجزاء  
متساوية من الارض والماء والهواء فان الارض والماء يشتركان في اقتضاء السفل فكان مكان المركب ذلك  
وهذا هو المعنى بغلبة المكان وان لم يغلب شيء من ذلك \* ١١٨ \* كانت نسبة جميع الاجزاء

والمجازيات اليه واحدة على السواء فلم  
يكن انتقاله الى بعضها اول من  
البعض قاما ان ينتقل الى الكل وهو  
محال اولا ينتقل الى شيء منها بل ينق  
حيث حصل وهو المطلوب فظهر  
ان مكان المركب كيف كان واحد  
الثالث ان شكل البسيط كرى والا  
حصل عن القوة الواحدة في المادة  
الواحدة افعال مختلفة فان المصلع  
يكون جانب منه خطا وآخر سطحا  
وآخر نقطة ولما كان ذلك محالا  
فثبت ان شكل البسيط هو الكرى  
ولفائل ان يقول ما ذكرتموه تشكك  
بامور ثلاثة او لهما ان تتم الفلك  
الخارج المركز مختلف المكنن فذلك  
الاختلاف اما ان يكون قسريا او  
طبيعيا والاول باطل اما اولافلان  
الفلك الخارج المركز والتمم اما ان  
يكونا معا في درجة الوجود اولا  
يكونا معافان كاتا معا لم يكن تأثيرا  
فرض مقسورا مما فرض قاسرا  
اولى من تأثير ما فرض قاسرا مما  
فرض مقسورا وان لم يكونا معا  
في درجة الوجود لزم امكان الخلا  
صلى ما قرره الشيخ حيث بين انه  
لا يجوز ان يكون الحاوي عليه المحوى  
واما ثانيا فلان جهور الفلاس قد  
اتفقوا على انه ليس شيء من الاحوال  
الفلكية بقسريته ولو جوزنا ذلك لما  
امكنا القطع بانه لا يعرض للشمس

الثابت الى حال فيه غير قابل بتبدل نوعيته اذا قيس ما يوجد منها في آن ما  
الى ما توجد في آن اخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطا بين ما يوجد  
في آئين يحيطان بذلك الان ويتجدد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها  
من حيث هو متوجه بتلك التجددات الى غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك  
المعنى بعينه الا انه يؤخذ من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية فلا تأخذ  
في الشدة والضعف هو المحل لا الحال التجدد المتصرم ولا شك ان مثل  
هذا الحال يكون عرضا لتقوم المحل دون كل واحد من تلك الهويات  
واما الحال الذي تبدل هوية المحل المتقوم بتبدله وهو الصورة فلا يتصور  
فيه اشتداد ولا ضعف لا متاع بتبدله على شيء واحد متقوم يكون هو هو  
في الحالتين ولا متاع وجود حالة متوسطة بين كون الشيء هو هو وبين  
كونه هو ليس هو والحجة الثالثة وهي اعم من الاولين تشتمل على الفرق  
بين الصور والاعراض بحسب الماهيات وهي قوله وتلك الصور  
مقومات للهوى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كائنة  
ما كانت لواحق فلذلك لا تعد الصور من الاعراض قوله (وايضا فان  
حركتها بالطبع وسكونها بها بالطبع منبثة عن تلك القوى الطبيعية  
الخفية) اقول قد ذكرنا فيما مر ان الطبيعة هي مبدء اول للحركات  
والسكونات التي تكون بالطبع وذكر في هذا الموضع ان الكيفيات المشتدة  
والضعيفة التي تكون الاشتداد والضعف فيها احد انواع الحركات  
منبثة عن الصور التوضعية فبها هذا على ان الصور التوضعية هي  
الطبايع بعينها بالذات فهي باعتبار كونها مبادئ للحركات والسكونات  
طبايع وباعتبار كونها مقومات للهوى صور وباعتبار كونها مبادئ  
المتغيرات في غيرها قوى قوله (واذا امتزجت لم تفسد قواها والا  
فلا مزاج) اقول قال الشيخ في الشفا لكن قوما قد اخترعوا في قرب زماننا  
مذهبا غريبا وقالوا ان البسائط اذا امتزجت وانفصل بعضها عن بعض نادى  
ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا تكون لواحد منها صورة خاصة  
وليست حيث صورة واحدة فتصير لها هوى واحدة وصورة واحدة  
فمنهم من جعل تلك الصورة امرًا متوسطا بين صورها ومنهم من  
جعلها صورة اخرى من النوعيات فقوله ههنا لم تفسد قواها اشارة  
الى ابطال ذلك المذهب والحجة عليه بانه لا مزاج حيث تدل هو فسادا

في يوم من الدهر ما يكوورها ولا الكواكب ما يستنرها فثبت ان النخس الذي للمتم طبيعى له \* وكون \*  
فيكون طبيعته الواحدة قد فعلت فعلا غير متشابه في المقدار واذا جاز مثله ايضا في الشكل وثانيها وهو ان الفلك  
الكوكب له طبيعة واحدة ثم ان النفرة التي ارتكز الكوكب فيها حصلت في جانب منه دون جانب فالطبيعة



التي لم افعلت فعلا واحدا في جميع اطرافه وجوانبه وان جعل ذلك قسرا باطلثا بما هي في الاول وثالثها ان جمهور  
الفلاسفة والاطباء زعموا ان المبدء لا شكل الاضواء ترتيبها هي القوة المصورة مع ان هذه القوة لا شعور لها فهذه القوة  
اما ان تكون بسيطة او مركبة ١١٩ فان كانت بسيطة فعملها اما ان يكون بحسب بسيط او لا يكون فان كان

محلها جمعا بسيطا وهي ايضا  
بسيطة وجب ان يجعل محلها كرة  
فيلزم ان يكون الحيوان مشكلا  
بشكل كرة واحدة او بشكل كرات  
ملتصقة ببعضها بعض وهذا خلاف  
الحس ولانه يلزم وقوع الخلاء واما  
ان قيل انها بسيطة ومحلها غير  
بسيط بل مركب فلا شك ان كل  
مركب فيه بسيط والحال في كل واحد  
من تلك الاجزاء البسيطة من تلك  
القوة غير الحال منها في جزء الاخر  
فينبغي ان يقتضي ما قام من تلك القوة  
بكل بسيط ان يصير ذلك البسيط  
مركبة فيعود الازام من وجوب  
كون الحيوان على شكل كرات  
ملتصقة واما ان قيل القوة المصورة  
مركبة من قوى كثيرة فلا يخلو  
اما ان يكون محل كل واحد من يسا  
يطها هو عين محل الباقي واما ان يكون  
محل كل واحد من تلك البسيطة غير  
محل الباقي والاول لا يخلو واما ان  
يكون اجتماع تلك القوى في المحل  
الواحد مانعا من تشكل ذلك المحل بشكل  
الكرة او لا يكون فان كان مانعا  
لم يمكن انقطع على ان شكل البسيط  
هو الكرة لاحتمال ان يحل فيه قوى  
يمنع اجتماعها من حصول الشكل  
لشكل الكرة وان لم يكن مانعا من  
ذلك عاد ما ذكرنا من انه يجب ان  
يتشكل كل واحد من الاجزاء البسيطة

وكون لان المزاج انما يكون عند بقاء المتزجات باعنائها قوله (بل  
استعملت في كيفياتها المتضادة المنبثقة عن قواها متفاعلة فيها حتى  
تكتسي كيفية متوسطة توسطها في حد ما متشابه في اجزائها وهي  
المزاج) يريد تحقيق ماهية المزاج فالعناصر اذا امتزجت او تفاعلت فلا  
يمكن ان يفعل كل واحد منها في الاخر من حيث ان يفعل عن ذلك  
الاخر لان الفعل ان كان متقدما على الانفعال صار الغالب مغلوبا  
عن مغلوبه وان كان متأخرا عنه صار المغلوب غالبا على غالبة وان حصل  
مسا كان الشيء الواحد غالبا ومغلوبا معا عن شيء واحد وكلها محال فاذن  
يفعل كل واحد منها بصورته ويفعل في كفيته ولا يمكن بالعكس لان  
الانفعال في الصورة يقتضي الانفعال في الكيفية الصادرة عنها اذ  
المطلوبات تابعة لعللها ولا يتعكس بل انما تكسر الصور وتكسر الكيفيات وهناك  
تستحيل العناصر في الكيفيات المتضادة المنبثقة عن تلك الصور حتى تحصل  
بينها كيفية متوسطة تسترد بالقياس الى حارها وتستسخن بالياس  
الى ياردها وكذلك في الرطوبة واليبوسة ويتشابه الجميع في تلك الكيفية  
فذلك الكيفية المتوسطة هي المزاج فقوله بل استعملت في كيفياتها اشارة  
الى حركة الاسطوانات في الكيفيات لان الكيفية نفسها لا تتحرك ولا تستحيل  
بل تبدل ومحلها يستحيل فيها وقوله المتضادة اي المتخالفة قال الفاضل  
الشارح لو حل هذا التضاد على الحقيقي الذي يكون بين شيئين في غاية  
الخلاف لما كان هذا الحد متاولا للمزاج الثاني الواقع بين اسطوانات  
متمزجة قد انكسرت كيفياتها بحسب المزاج الاول فاذن ينبغي ان يحمل  
على المخالف فقط حتى يتناولها معا وقوله متفاعلة فيها اي الاستحالة  
تكون في حال تفاعل الصور في الكيفيات وقوله حتى تكتسي كيفية  
متوسطة توسطها ما اي اذا كان الحار مثلا عشرة اجزاء والبارد خمسة  
اجزاء كانت الكيفية المتوسطة اقرب الى الحرارة منها الى البرودة على  
نسبة الثلث والثلثين فلا تكون الكيفية متوسطة على الاطلاق دائما  
بل توسطها ما قوله في حد ما متشابه في اجزائها وفي بعض النسخ متشابهة  
في اجزائها اي في حد من الحدود التي لا تتساوى بين الاطراف وذلك  
الحد يكون متشابها في اجزاء الاسطوانات او الكيفية التي في ذلك الحد  
تكون متشابهة فتكون حرارة الجزء الناري لحرارة الجزء المائي فهذا

لبدن الحيوان على شكل الكرة حتى يكون الحيوان مثل كرات مثلا صفة واما ان قيل محل كل جزء من اجزاء  
تلك القوة غير محل الجزء الاخر فهو يعود الى ان كل واحد من الاجزاء ليس فيه الا قوة واحدة وحيث  
يصود الازام ثبت ان القول بالقوة المصورة يمنع من القول بان القوة الواحدة يقتضي ان يكون شكل محلها



كبره ولم ينجح الى شرح المتن اما قوله الجسم اذا خلى وطباعه ولم يعرض له من خارج تاثير غريب لم يكن له بد  
من وضع معين وشكل معين فاعلم ان المقصود منه ما ذكرناه في البحث الاول من الدلالة على ان لكل جسم  
قوة يقتضي له وضع معين في القضاة اذ اذات احدها انه قال \* ١٢٠ \* اذا خلى وطباعه ولم يقل اذا خلى

وطبيعته لان مقصوده من هذا الكلام  
اثبات المبدأ المذكور لجميع الاجسام فلكية  
كانت او عنصرية والاجسام الفلكية  
وان لم يكن لها طبيعة لكن لها  
طباع والفرق بين الطبيعة والطبع  
مشهور وذلك ان الطبيعة تكون  
مبدأ الحركة ما هي فيه من غير شعور  
والطبع يكون مبدأ مطلقا سواء  
كان له شعور او لم يكن فكان الطبع  
اعم من الطبيعة ولما كان الامر  
كذلك وكان الطبع ثابتا لجميع  
الاجسام لاجرم ذكر الطباع ولم  
يذكر الطبيعة حتى يكون الحجة  
التي ذكرها في اثبات مبدأ المذكور  
طامة وثانيها انه قال ولم يعرض له من  
خارج تاثير غريب اراد بهذا ابطال  
ما يقوله المتكلمون من ان اختصاص  
الاجسام احيازها انما كان لان الفاعل  
المختار يخص كل واحد منها بحيز  
معين فان تخصيص المختار ذلك  
الجسم بذلك الحيز اما ان يكون  
مع كون ذلك الجسم مستحقا لذلك  
الحيز او لا مع هذا الاستحقاق  
فان كان الاول فقد حصل المطلوب  
وان كان الثاني كان ذلك التخصيص  
طارضا ممكن الزوال لان الاتفاقيات  
تكون ممكنة الزوال فاذا فرضنا  
انقطاع هذا التأثير الغريب عن الجسم  
وجب ان يبقى الجسم لا في الحيز  
وثالثها انه قال لم يكن له بد من وضع

بيان ما في الكتاب وقال الفاضل الشارح امر المزاج مبنى على اثبات  
الاتصال والسخن لم يثبتها الا في الحار والبارد ووجود المركبات  
المتشابهة الاجزاء التي ليست في ميعان الهواء وجود الارض دليل على  
وجود الكيفية المتوسطة بينهما وهي لا تحصل الا بالاستحالة فيها وهما  
يبحث هو ان يقال انكم حكتم فيما مر ان الصور انما تفعل في سائر المواد  
بالكيفيات الفعيلة وهما جعلتم الصور فاعلة والكيفيات منفعة فقد  
ناقضتم كلامكم بوجهين احدهما انكم جعلتم الصور ههنا فاعلة بذاتها  
لا بتلك الكيفيات والثاني انكم جعلتم الكيفيات الفعيلة منفعة والجواب  
انما لم نجعل الكيفيات انفسها منفعة بل المنفعة هي المادة لكن انفعالها  
هي استحالتها في تلك الكيفيات وايضا لم نجعل الصور فاعلة في غير  
موادها بذاتها بل بتلك الكيفيات وبيان ذلك ان لصورة انارية مثلا هي  
المبدء لحصول الحرارة في مادتها فان قدرت فعلت فعلها ذلك بذاتها  
وانفعلت المادة عنها فحصلت الحرارة في المادة شديدة وان امتزاج الماء بها  
اثرته هي ايضا بتوسط حرارتها تلك في مادة الماء الباردة بسبب صورة  
المائية فكان تاثيرها فيها نقصان برودتها كما ذكرنا في الميل سواء ولو كانت  
تلك المادة خالية عن البرودة انفعلت فيها حرارة وفعلت فيها ايضا صورة الماء  
في مادة النار مثل ذلك حتى استقرت الكيفية المتوسطة في المادتين متشابهة  
والدليل على ان الصورة انما تفعل في غير مادتها بتوسط الكيفية ان الماء الحار  
اذا امتزج بالماء البارد انفعلت مادة البارد من الحرارة كما تفعل مادة الحار  
من البرودة وان لم تكن هناك صورة مسخنة فاذن طهران الفاعلة هي  
الصورة بتوسط الكيفية وان المنفعة هي المادة المستحيلة في الكيفية  
لا الكيفية وهم وتنبه \* (ولعلك تقول بالاستحالة في الكيف وفي الصورة  
ايضا ولم يسخن الماء في جوهره بل فشت فيه اجزاء نارية داخلته ولا ما يظن  
انه رد برديل فشت فيه اجزاء جدية مثلا) اقول قد بين مما مضى ان القول  
بالمزاج مبنى على القول بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج انما يحصل  
بعد استحالة الاركان وهو ايضا مبنى على القول بالكون فان الاجزاء النارية  
المخالطة للمركبات لا تهبط عن الاثر كما هو بل تتكون هناك وكما ان  
في المتقدمين من ينكرهما معا كانكساعورس واصحابه القائلين بالخليط فانهم  
كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة ويرغمون ان الاركان الاربعة

معين لا يثبتان لكل جسم موضعه انما كان مقصوده اثبات المبدأ المذكور لا يوجد  
جميع الاجسام ذكر الوضع دون الموضع واما قوله فاذا فيه مبدأ استيجاب ذلك فاعلم ان اثبات هذا انشوقف على بيان  
ان اختصاص كل جسم بوصفه وشكله المعين ليس جميعه وهذه مقدمة بينة عند الشيخ وعلى ان ذلك ليس لام



خارج عن الجسم وذلك قد بطل بما فرض الشيخ الكلام في الجسم الذي انقطع التاثير القريب عنه فلا جرم صحت هذه  
التيحة وانما قال فيه مبدأ استيجاب ذلك ولم يقل فيه مبدأ ذلك لان ما كان مبدأ الشيء يستحيل عدم ذلك الشيء عند حصول  
ذلك له. اكن الجسم قد يخرج ١٢١ عن مكانه الطبيعي وزول ايضا عنه شكله الطبيعي مع بقا طبيعته

فعلما ان الطبيعة ليست مبدأ الحصول  
في ذلك الحيز ولا الحصول ذلك  
الشكل بل هي لذاتها طالبة  
لان يحصل الجسم في ذلك المكان  
وان ينصف بذلك الشكل والاستيجاب  
عبارة عن طاب الوجوب ومعلوم  
ان تلك القوة ابدأ طالبة لتحصل  
الجسم في ذلك المكان سواء كان  
حاصلا فيه او لم يكن واما قوله وبالبسيط  
مكان واحد فالكلام في تقريره مامر  
واما قوله وللمركب ما يقتضيه الغالب  
فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه  
او ما اتفق وجوده فيه اذا تساوت  
المجاذبات عنه فكل جسم له مكان  
واحد فالمراد ما قدمه واما قوله ويجب  
ان يكون الشكل الذي يقتضيه  
البسيط مستديرا والا لاختلفت  
هياته في مادة واحدة عن قوة  
واحدة فالكلام فيه ايضا قد ظهر  
\* تنبيه \* (الجسم له في حال تحركه ميل  
بتحركه وبحسبه الممانع وان لم يمكن  
من المنع الا فيما يضاعف ذلك فيه وقد  
يكون من طباعه وقد يحدث فيه  
من تأثيره غيره بطل التبعث عن  
طباعه الى ان يزول فيعود  
اتباعه ابطال الحرارة العرضية التي  
تستحيل اليها الا للبرودة النبعة  
عن طباعه الى ان يزول وانما يكون  
الميل الطبيعي لا محالة نحو جهة  
يتوآها الباطن واذا كان الجسم

لا يوجد شيء منها صرفا بل هي مختلطة من تلك الطبائع ومن سائر  
الطبائع النوعية وانما يسمى باغالب الظاهر منها ويعرض لهما عند  
ملاقاة الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب ويطهر للحس بعد  
ما كان مغلوبا غائبا عنه لا على انه حدث بل على انه يروى يمكن فيها ما كان  
بارزا فيصير مغلوبا وغائبا بعد ما كان غالبا وظاهرا وبارزا هم قوم زعموا  
ان الظاهر ليس على سبيل بروز بل على سبيل نفوذ من غيره فيه كالماء مثلا  
فانه انما يتسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له والمذهب ان  
مقاربان فانهما يشتركان في ان الماء مثلا لم يستحل حارا اكن الحار نار  
تخالطه ويفرقان بان احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء والثاني  
يرى انها وردت عنه من خارجه وانما دعاهم الى ذلك الحكم بامتناع  
كون الشيء عن لاشئ وامتناع صبرورة شئ شيئا آخر فاسخ لما فرغ  
عن تقرير المزاج اشتغل بالتنبه على فساد هذين المذهبين فان القول  
بالمزاج لا يمكن مع القول بهما وقدم الراي الاخير لانه اشبه بالممكن  
فقرر اول مذهبهم وهو ظهري ثم انتقل بالتنبه على فساد واستبدل  
على ذلك بخمسة امور من المشاهدات قوله (فان قلت ذلك فاعتبر  
حال المحكوك والمخلخل والمختضض حين يحكى من غروصول نارية غريبة  
اليه) اقول هذا اول استدلاله وهو الاستدلال بحدوث المحبونة عند  
الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلاثة الباقية من غروصول  
نار غريبة يمكن نفوذها في المتسخن فالمحكوك هو الشيء اليابس الصلب  
الذي بما سده منه مما سده عنيفة كخشتين يا بستين فان المحكوكه منهما  
تحمى بل تحرق من غيرنا وهو مما تغلب عليه الارضية والمخلخل  
هو الذي يجعل قوامه بالقصر رقيقا متخللا كمواء الكبر بالحساح النفخ  
عليه ومنع الهواء الحار من الدخول اليه فانه يتسخن لا محالة وذلك لان  
المحبونة تستلزم التخلخل فالحركة الشديدة المقترنة لركة القوام تقتضي  
المحبونة ايضا والمختضض هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي  
يحرك تحريكاً شديداً فانه يتسخن ايضا قوله (واعتبر حال المتسخن  
في مستخفف وفي متخلخل هل يمنع الاختضاض نفوذ ما يتسخن بالفسوف فيه  
على نسبة قوامه) اقول وهذا استدلال ثان وهو ان المدين المتشابهين  
اذا سخنا في اتانين احدهما مستخفف في اي مستحكم الجرم كالنحاس مثلا

في حيزه الطبيعي لم يكن له وهو ١٦ فيه ميل لانه انما يميل اليه بطبعه لا عند وكلما كان الميل اقوى كان امنع لجسمه  
عن قبول الميل القسري وكانت الحركة بالميل القسري اقوى ابطأ \* التفسير \* ههنا ابجاث البحث  
الاول ان الامر ينسحب بالميل والمدافعة من الحركة والقوة المحركة اما ما يرتبها الحركة فلان الرق المنفوخ اذا حبس



تحت الماء قسرا حتى القاسم منه بالدافعة صاعدا مع ان هذه الحركة غير موجودة فالليل الصاعد غير الحركة وايضا  
 فالليل المسكن في الجو قسرا لا يكون فيه حركة ويكون الدافعة الى اسفل حاصلة واما ما غايرتها للقوة المحركة فلان القوة  
 المحركة سواء كانت ذات شعور او لم تكن فانها قد توجد \* ١٢٢ \* بدون هذه الدافعة فيجب

تغايرهما الثاني ان هذه الدافعة  
 قابلة للاشد والاقص وانه متى كان الميل  
 قويا جدا كانت ممانعته متعذرة وكانت  
 محسوسة ومتى كانت ضعيفة سهلت  
 ممانعتها وربما لم يكن محسوسة  
 وذلك معلوم بالبداهة عند الاختيار  
 الثالث هذه الدافعة قد  
 يكون انبعاثها من طباع الجسم  
 وقد يكون من تأثير غيره فيه فالتمتد  
 من طباع الجسم قد يكون طبيعته  
 مثل الدافعة المحسوسة من الرق  
 المنفوخ تحت الماء قسرا وقد يكون  
 نفسانية كما اذا اعتمد الحيوان على  
 شيء ودفعه والمتبشرة من تأثير غير  
 فهي الدافعة الموجودة في الحجر المرمى  
 الى فوق بالقسر وكل مدافعة فانها  
 توجد نحو جهة والجهات الحقيقية  
 على ما عرفت اثنان فالليل الطبيعي  
 اثنان الثقل وهو الميل السافل والحمية  
 وهي الميل الصاعد الرابع ان الجسم  
 اذا كان في حيزه الطبيعي لا يكون  
 فيه ميل بالفعل لان الدافعة لزمها  
 الحركة لولا المانع فلو وجد في الجسم  
 الحاصل في حيزه الطبيعي مدافعة  
 لوجب تحركه اليه مع كونه حاصلا فيه  
 وهو محال او تحركه عنه مع انه طبيعي له  
 وهو ايضا محال فان قيل اذا وضعنا  
 اليد تحت الحجر وجدنا منه مدافعة  
 مع انه في حيزه الطبيعي فنقول الحجر  
 انما يكون في حيزه الطبيعي لو كان  
 مركز ثقله منطبقا على مركز العالم  
 الخامس اختلفوا في ان الميلين الى  
 جهتين هل يجتمعان ام لا وصرح

واثنان في متخلل اي متخلل في الوضع بمعنى الاشتغال على الفرج والمسافات  
 الصغيرة كالخزف فلو كان السخن بنفوذ النار وفشوها في المايح اوجب  
 ان يسخن الذي في المتخلل قبل الاخر على نسبة القوامين لسهولة النفوذ  
 فيه دون الاخر واما الامر كذلك قوله وهل الامتلاء من مصوم  
 مقدم يتم البلاغ في السخن لمنع العشوي ببعض السخى يمنع الفشو  
 اذا كان لا يخرج منه شيء يعتديه حتى يخلف مكانه فاش يعتديه) صمام  
 القارورة شدادها وقد امها ما وضع في فيها وهذا استدلال ثالث  
 وهو ان امتلاء الاثاء المضموم يجب على تقدير ذلك المذهب ان يمنع  
 عن السخن ما فيه تسخنا بالغا لامتناع دحاول شيء يعتديه فيه الا بعد  
 خروج شيء منه اذا لتداخل محال واما كذلك قوله (واعبر حال  
 الصياحه) اقول وهذا استدلال رابع وهو ان القمعة اذا ملئت  
 ماء وشد راسها سدا محكما ووضعت على نار قوية فانها تنشق بعد  
 صبر ورنا اكثر ما انها نار او تصح صيحة عظيمة هائلة تنفر عنها الدواب والبهائم  
 وهي من حيل المتحاربين في حدوث السخونة والبارد اخلها مع امتناع دخول النار  
 فيها او خروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون معا قوله (وانظر ما بال  
 الجمد يبرد ما دونه والبارد من اجزائه لا يصعد ثقله) وهذا استدلال  
 خامس وهو ان الجمد يبرد ما يوضع فوقه والاجزاء الباردة لا تصعد بالطبع  
 ولا قاسرها هناك فاذن هو الاستحالة وقول الفاضل الشارح ان الجسم  
 البارد بالطبع اذا وضع فوق الجمد قامه يتبرد بالطبع مردود لانه يقتضي  
 ان يتبرد مثله من غير وضع على الجمد مثل تبرده \* وهم وتنبه \*  
 (اولئك تقول ان النارية كائنة ببرزها الحك والخصخصة من غير تواد  
 نارية سخونة ولا) هذا هو المذهب الاخر القول بالكمون والبروز  
 واما اقتصر على الحك والخصخصة لان كون النار في يغلب عليه البارد ان  
 بالطبع اغرب وقال الفاضل الشارح وذلك لان لهم ان يقولوا الهواء  
 حار بالطبع وبأثير الخلخلة فيه تصفيه عما يخاطه من الارض والماء  
 حتى تظهر كيميته ولا تلزم على ذلك استحالة قوله (فهل يدرك  
 ان تصدق بوجود جميع النارية المنفصلة عن حشبه الغضاء فيها  
 مختلفة البقية منها فاشية في ظاهرها الجرة وباطنه ونحس فاشية في جمع  
 جرم الزجاج الذائب عند استشفاف البصر فلو لم يكن في الخشب من النارية

الشيخ ههنا بامتناعه وصاحب المتبرجون واحتج من منع منه بان الميل توجه الى جهة فلو  
 حصل في الجسم الواحد ميلان الى جهتين لكان متوجها دفعة واحدة الى جهتين وهو محال ولقائل ان يقول  
 انكم تجوزون ان تحرك الجسم الواحد دفعة واحدة الى جهتين احديهما بالسذات والاخرى بالعرض فاذا



جوزتم ذلك فان تجوروا كون الجسم الواحد من وجهتي الى جهتين اولى واحتج المجتوزون بان الحريقين  
 المتساويين اذا رمى احدهم قوى والاخر ضعيف كان صعود الحجر الذي رماه القوى اسرع من صعود الحجر الاخر  
 ولولا بقاء الميل الطسى المعاق ١٢٣ ✽ للحركة القسرية والامساك كذلك وايضا فالحبل الذي

يجذبه جاذبان متساويا القوة  
 الى جهتين مختلفتين لا يخلو اما ان يقال  
 انه ما فعل واحد منهما فعلا وهو محال  
 لان الذي يمنع كل واحد منهما  
 عن فعله هو وجود فعل الآخر  
 فلو لم يصدر من كل واحد من  
 القادرين شئ لكان الفعل متعذرا  
 على القادر من غير مانع وانه محال  
 او يقال فعل احدهما دون الآخر  
 وهو ايضا محال لان القادرين لما  
 كانا متساويين لم يكن الحكم بوجود  
 مقدور احدهما اولى من الثاني  
 ولانه لو وجد الميل الذي هو مقدور  
 احدهما خاليا عن الميل الاخر لكان  
 ذلك الميل خاليا عن المعاق وكان  
 يجب ان يتحرك الجسم الى تلك الجهة  
 والا لكان الموجب العاقرى عن  
 العائق حاصل مع عدم الاثر وهو  
 محال او يقال كل واحد منهما  
 فعل فيه فعلا ومعلوم ان الذي  
 فعله كل واحد منهما هو خلاص المعاق  
 لا يقتضى تحرك الجسم الى ذلك الجانب  
 وذلك يقتضى اجتماع المثلين ولترجع  
 الى شرح المتن اما قوله الجسم له في  
 حال تحركه ميل يتحرك به فاعلم انا  
 قد بينا حقيقة الميل وانما يصح قوله له  
 حال الحركة ميل لو ثبت ان الميل  
 مغاير لذلك التحرك ونحن قد بينا  
 ذلك بالحجة وانما قال يتحرك به لان المؤثر  
 القريب في الحركة عنده الميل ولكنه

الا لباقي فيه عند التجمد لكان لا يسمع ان تصدق بكمونه كونا لا يبرز  
 رضى ولا سحق ولا يلحقه لمس ولا ينظر فكيف ولو كان هناك كون وبرز  
 لكان اكثر الكامن يبرز وفارق ثم الكلام بعد هذا طويل) نبه على فساد  
 هذا المذهب بان التارية الكثيرة التي تنفصل عن خسبة الغضا منها  
 ما تنفصل ويبقى في ظاهرها وباطنها ما يبقى لا يمكن ان تكون  
 موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير محرقة اباهما  
 وكذلك التارية الفاشية في الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك في الزجاج  
 موجودا لكان مبصرا كما كان بعد البروز مبصرا اذ هو شفاف لا يمنع  
 البصر عن القوذف فيه والاحساس بما في باطنه بل لو لم تكن في الغضا  
 الا التارية الباقية بعد التجمد لا تمنع التصديق بوجودها بالفعل فيه  
 وجودا لا يبرز الرضى والسحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف  
 يمكن ان تصدق بوجود جميع تلك التارية التي انفصلت عنها حالة  
 الاستعمال مع هذه الباقية والمراد من قوله ثم الكلام بعد هذا  
 طويل ان لا يبطال احتجاج اصحاب هذا المذهب وذكر ما يرد عليهم  
 من سائر الوجوه بالتفصيل بيانات كثيرة لكن لما كان فيما اوردناه كفاية  
 كان الكلام فيما بعد ذلك يقتضى تطويلا واعتراض الفاضل الشارح  
 بان حرارة الادوية الحارة كالفرقون انما تكون لكثرة الاجزاء التارية  
 التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند السحق والارض فلم لا يجوز  
 ان يكون ههنا مثله فان قيل ليس فيها اجزاء ناربة لكنها تسخن بدن  
 الحى عند انفصالها عنه بالخاصية كان قولنا بابها تسخن بالخاصية  
 لا بالكيفية وهذا خلاف ما قاله الاطباء والجواب ان الاجزاء التارية  
 في الفرقون انما لا تظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية للمزاج فان قالوا  
 بمثله ناقضوا مذهبهم والا لم يهزمهم \* نكتة \* اعلم ان استضافة النار  
 الساترة لما ورائها انما تكون ذلك لها اذا علق شئ ارضيا بفعل بالضوء  
 عنها ولذلك اصول الشعل وحيث انشأ قوبة هي شفاقة لا يقع لها  
 ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح اخر اقول يريد بيان ان النار  
 المرئية ليست ببسيطة والبسيطة شفاقة لالون لها فالراد باستضافة النار  
 شعلتها وقيدتها بقوله الساترة لما ورائها ليستل بذلك على كونها مشتملة  
 على اجزاء ارضية ثم ذكر علة كونها مستضافة وهو انفصال الاجزاء

ما قام على صحة هذه الدعوى دلالة اصلا واما قوله ونحس المسامع وان لم يمكن من المنع الا فيما تضعف  
 ذلك فيه فاعلم ان المراد منه ان الجسم اذا كان فيه ميل يقتضى حركة فاذا منع الانسان عن تلك الحركة احس  
 بوجود ذلك الميل والاعتماد فيه وان كان متمكنا من منع تلك الحركة اللهم الا اذا كان الميل ضعيفا فانه



لا يفتن به حيثنذ واما قوله وقد يكون من طباعة فقتد يحدث فيه من تأثير غيره فالمراد منه تقسيم الميل الى الطبيعي والى الغريب وقد بينا كيفية الحسب فيه واما قال من طباعد ولم يقل من طبيعته ليكون كلامه متناولا الاجسام الفلكية التي لها طباع وان لم تكن لها طباع واما قوله يبطل ﴿ ١٢٤ ﴾ المنبعث من طباعه الى ان يزول

فيصود انبعثه ابطال الحرارة العرضية التي يستحيل اليها الماء البرودة المنبعثة من طباعه فالمراد منه ما قررنا من امتناع اجتماع الميلىن فالجبر المرمى الى فوق بالقسر لا يكون نيد ميل سافل بالفعل حال حصول الميل القسرى الصاعد بل اذا فنى الميل الصاعد عادت الطبيعة مقتضية للميل السافل بمثل الماء اذا حصلت الحرارة العرضية فيه فان في تلك الحالة لا تكون البرودة الطبيعية باقية ثم متى زالت الحرارة الغريبة عادت البرودة الطبيعية فكذلك ههنا واما قوله واذا كان الجسم في حيزه الطبيعي لم يكن له وهو فيه ميل لانه انما يميل بطبعه اليه لانه واعلم ان هذه الدلالة تدل على ان الجسم حال كونه في حيزه الطبيعي لا يكون له ميل عنه فاذا قلنا ولا يكون له ايضا ميل اليه لاستحالة طلب الحاصل فينتد تتم الدلالة على انه لا ميل فيه في تلك الحالة واما قوله وكلما كان الميل الطبيعي اقوى صكان امنع لجسمه عن قبول الميل القسرى وكانت الحركة بالميل القسرى افتروابطا فاصل ان هذا الكلام فيه اشعار بما يجوز اجتماع المثلين الى جهتين في الجسم الواحد لان البطو في الحركة القسرية اذا كان معلول الميل الطبيعي والعلة واجبة الحصول حال حصول الملول

الارضية عنها بالضوء فبذلك على ان النار الصرفة شفاقة لعدم ما يقبل الضوء عنها ثم استدل على ذلك ايضا بان النار القوية المتمكنة من الاحالة السامة الاجزاء الارضية كما في اصول الشعل وحيث تكون النار قوية من ساير اجزائها انما تكون شفاقة ينغذ البصر فيها عديمة الظل غير سارة لما ورائها ثم قال ويقع لما فوقها ظل اى لراس الشعلة قوله ( وربما كان انفراجها ونحجمه وانتشاره اكثر من حجم الشفاف حتى لا يكون لقائل ان يقول ان الشفيف للانتشار وخلافه لاستحداد الصنوبرية مستخرصة النار ) هذا جواب عن سؤال ذكره بعده وهو ان يقال اهل الشفيف وعدم الظل في اصول الشعل كانا لا ننسار اجزاء النارية وتفرقها هناك وعدم الشفيف وانظل فيما فوقه لاكتنازها واجتماعها وذلك لان شكل الشعلة يكون في الاكثر مخروطا صنوبريا فالاجزاء تنتشر في قاعدة المخروط وتجتمع في راسه واجاب بانه ربما لا يكون شكاه كذلك بل كان بالعكس فكان انفراج راس الشعلة ونحجمه اى عظمه وانتشاره اكثر من حجم الشفاف الذي هو اصلها ومع ذلك يكون الشفيف وعدم الظل في الاصل دون الراس قوله ( فبين من هذا ان النار البسيطة شفاقة كالهواء ) فهذا هو النتيجة لما مضى قوله ( واذا استحال اليها النار المركبة التي تكون منها الشهب استحالة تامة شفت فظن انها طهئت ) اقول التحلل البابس المنصعد لاكتساب الحرارة اعنى الدخان المرتفع من الارض انما يعلو البخار لان اليابس اكثر حفظا للكيفية الفعلية واشد افراطا فيها لذلك فاذا بلغ الجو الاقصى الحار بالفعل لبعده عن مجاورة الماء والارض ومخالطة البحر وما وقربه من الاثير اشتعل طرفه العالى اولاتم ذهب الاشتعال فيه الى اخره فرأى الاشتعال ممتدا على سمت الدخان الى طرفه الاخر وهو المسمى بالشهاب فاذا استحال الاجزاء الارضية نارا صرفة صارت غير مرئية لعدم الاستضاءة فظن انها طهئت فليس ذلك بطفو قوله ( واعلم ذلك من اسباب طفوها احيا ناعندنا ) اقول وهو كما اذا القينا شحنة في تنور مثلا مشعل مسر صارت النار فيه شفاقة لقوتها فان الشحنة تشتعل ثم تنطفئ قوله ( والاشبه ان اكثر السبب في ذلك عندنا استحالة النارية هواء وانفصال الكثافة الارضية دخانا الذي كلما قويت النار قل لانها يكون اقدر على احالة الارضية بالتمام نارا فلم يبق ما يكون

لزم حصول الميل الطبيعي حال حصول الحركة القسرية الحاصلة عند الميل القسرى \* اشارة \* دخانا \* ( الجسم الذي لا ميل فيه لا بالفعل ولا بالقوة لا يقبل ميلا قسريا يتحرك به وبالجمل لا يتحرك قسرا في زمان مسافة ولا يتحرك مثله في تلك المسافة آخره ميل ما وممانعة فين انه يحركها في زمان الطول ولكن ميل اضعف



من ذلك الميل يقتضى في مثل ذلك المحرك مسافة نسبتها الى المسافة الاولى نسبة زمانى ذى الميل الاول وعديم  
الميل فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك بالقسر مثل مسافة فيكون حركته قسورية ذى مما نع فيه وغير ذى مما نع فيه  
متساوية الاحوال في السرعة \* ١٢٥ \* والبطو هذا محال \* التفسير \* المدعى ان الجسم الخالى

عن الميل ومبدأه لا يقبل حركة قسورية  
لا تافد يتناقى الفصل السالف ان الميل  
الطبيعى ومبدأه مانع من وجود  
الميل القسرى وينبأ انه كلما كان  
الميل الطبيعى اضعف كان الميل  
القسرى اقوى وكانت الحركة القسورية  
امرع فلو قدرنا جسما خاليا عن  
المدافعة الطبيعية وعن مبدأها كان  
الميل القسرى الذى يحصل فيه  
في غاية القوة فيكون تلك الحركة  
في غاية السرعة فاذا عرفت ذلك  
فنقول تلك الحركة اما ان تقع في زمان  
اولا في زمان واخرا اما ان تطلو  
باطل وانما قلنا انه يمتنع وقوعها  
في زمان لان ذلك الجسم اذا قطع مسافة  
معينة في زمان معين فاذا قدرنا جسما  
آخر يكون له ميل طبيعى فلا بد  
وان يقطع تلك المسافة في زمان  
اطول من الاول ويكون لاحد الزمانين  
نسبة الى الآخر واذا فرضنا ميلا  
اخر اضعف من الاول بحيث يكون  
نسبته اليه نسبة الزمانين الاولين  
وجب ان يقطع ذو الميل الضعيف  
تلك المسافة في مثل الزمان الذى  
قطعها عديم الميل لانه اذا كان  
المقتضى لطول الزمان السدى هو  
عبارة عن بطو الحركة هو شدة الميل  
الطبيعى وكما كان الميل الطبيعى اضعف  
كان البطو اقل والزمان اقصر  
فيلزم ان يكون الحركة مع المانع كما

دخانا بقاءه في النار الضعيفة ) اقول وذلك لان النار عندنا تكون في الاكثر  
ضعيفة لاحاطة اضدادها بها فتستحيل هواء وتنفصل الارضية عنها دخانا  
ثم بين حال احالتها الارضية بحسب قوتها وضعفها قوله ( وهذه  
النكتة غير مناسبة بحسب النوع للغرض ومناسبة بحسب الجنس ) اقول  
الكلام كان في المركبات ونسبتها في المزاج وانخر الى ابطال المذهب  
المخالفة لذلك وهذا البحث لا يناسبه من حيث تعلقه بالمزاج والتركيب  
ويناسبه من حيث تعلقه بالعناصر التى هي اصول التركيب والمزاج  
فكان مناسباً بحسب الجنس دون النوع وكان الاصول ان يقول وهذه  
النكتة غير مناسبة بحسب الصورة ومناسبة بحسب المادة والغرض  
من اراد هذه النكتة هو التنبيه على ان كون النار المحيطة بسائر العناصر  
غير مبرئة هولبساطتها \* تبيينه \* ( انظر الى حكمة الصانع بدأ فخلق اصولاً ثم  
خلق منها امرجة شتى واعد كل مزاج لنوع وجعل اخرج الامرجة  
عن الاعتدال لاخراج الانواع عن الكمال وجعل اقربها من الاعتدال  
الممكن مزاج الانسان لتستوكره نفسه الناطقة ) اقول الشيخ قد لاحظ  
في هذا الفصل عبارة الشيخ الفاضل الى امر الفار ابى فانه قال في المختصر  
الموسوم بعيون المسائل بهذه العبارة حكمة البارئ تعالى في الغاية  
لانه خلق الاصول واطهر منها الامرجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع  
من الانواع وجعل كل مزاج كان ابعد عن الاعتدال سبب كل نوع  
كان ابعد عن الكمال وجعل النوع الاقرب من الاعتدال مزاج البشر  
حتى يصلح لقبول النفس الناطقة فالاصول هي الاستقصات الاربعة  
واخراج الامرجة عن الاعتدال هو مزاج اقرب المعادن الى العناصر  
وانما قال اقربها من الاعتدال الممكن لان الاعتدال الحقيقى عنده ليس  
بوجود وفي قوله لتستوكره استعارة لطيفة منبهة على تجريد النفس  
اذ جعل نسبتها الى المزاج نسبة الطيار الى الوكرة واعلم ان انكسار تضاد  
الكيفيات واستقرارها على كيفية متوسطة وحدانية نسبة مالها الى مبدأها  
الواحد وبسببها تستحق لان تفيض عليها صورة او نفساً تحفظها فكلما  
كان الانكسار اتم كانت النسبة اكمل والنفس الفائضة بمبدأها اشبه  
واعترض الفاضل الشارح على قول الشيخ واعد كل مزاج لنوع بان كل  
مزاج انما يستعد لقبول صورة لذاته لا يجعل غيره واستشهد بقوله في النمط

لامع مانع وهذا محال واما ان وقعت حركة عديم الميل لا في زمان فهو محال لان كل حركة توجد فلا بد وان يكون  
على مسافة وكل مسافة منقسمة فيكون الحركة الى نصفها نصف الحركة الى اخرها ويكون احد النصفين قبل  
الآخر وكل حركة في زمان فبها هذين التسميتين ويلزم من فسادهما فساد سائر الجسم الفاسد للحركة



عن الميل ولتساثل ان يقول الحركة من حيث انها حركة اما ان يستدعي زمانا اوليا يستدعيه والثاني باطل لان الحركة من حيث هي هي لا بد وان يكون على مسافة متقسمة فيكون نصفها حاصل قبل حصول كلها فالحركة من حيث هي هي يستحيل خلو عن الزمان واذا ثبت \* ١٢٦ \* ذلك فنقول الجسم الذي فيه

ميل طبيعي اذا تحرك يميل قسري فتلك الحركة القسرية يستدعي قدرا من الزمان من حيث انها حركة ويستدعي قدرا آخر من الزمان بسبب السابق الحاصل في ذلك الجسم وعلى هذه التقدير سقطت الحجة لان الجسم الحاصل عن الميل لا يكون لحركته من الزمان الا القدر الذي يستحقه الحركة لما هي هي واما الجسم ذو الميل الضعيف فانه يحصل له مع ذلك الزمان زمان آخر ازيد منه وهو الذي يستحقه بسبب ذلك الميل الضعيف وبالجملة فالمحدور انما يلزم لوجعلنا الزمان كله في مقابلة السابق فاما لوجعلنا بعض الزمان في مقابلة اصل الحركة والبعض الآخر في مقابلة السابق لم يلزم ان تكون الحركة السابق ثم ان سلمنا انه يلزم ذلك لكن لم قلتم انه محال فان الؤثر اذا ضعف جدا جاز ان لا يؤثر الا ترى ان يزول القطرة الواحدة من الماء لا يؤثر في ثقل الحبر واثرت القطرات الكبيرة فيه وكذلك سقوط جزء من الف جزء من خردلة من الحديد لا يؤثر في الكسروان كان سقوط من من الحديد يقتضي الكسر لا يقال القوة الحالة في الجسم لا بد وان ينقسم بانقسامه فالذي ينقسم الجزء الصغير من تلك القوة ان كانت قوية فقد حصل المطلوب وان لم يكن قوية

الخامس ان وجود المحدث بالقاعل وكونه مسبوقا بالعدم ليس بفعل القاعل بل لذاته واقول موجد الشيء هو الموجد لصفاته الذاتية فان فاعل السواد هو الذي فعله لونا واما قولهم تلك الصفات له لذاته لا بفعل فاعل فليس معناه انها ليست بفعل فاعل الشيء بل انها انما صدرت عن فاعل الشيء بتوسط ذات الشيء وايست بفعل فاعل مباين لهما فان بعض الصفات محتاجة معها الى غيرها واعتراض ايضا على قوله واقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان بان مباحث الطيبة شهدت بان اعدل الاعضاء جلد الاصابع واخرجهما عن الاعتدال القلب فكان ينبغي ان يتعلق النفس بتلك الجلدة لا بالقلب واقول كون جلد الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضي كونه على اعدل الامزجة على الاطلاق فان الاعضاء من حيث هي اعضاء ليست بقوية من الاعتدال لغلبة الجزئين الثقيلين عليها وايضا ليست الاعضاء تتعلق بها النفس اولا والمزاج المستعد لقبول الصورة الحيوانية فضلا عن الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء بل هو مزاج الارواح التي تقرب الاجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من التساوي فهي اول شيء يتعلق النفوس به ثم تلك النفوس تحتاج بسبب محافظة تلك الارواح وكمالها الشخصي والنوعى اولا الى عضو يحصر تلك الارواح ويمنعها عن التفرق هو القلب ثم الى عضو يغذيها هو الكبد والى عضو يمددها لان تصير مبدأ للحس والحركة هو الدماغ ثم الى سائر الاعضاء عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها في افعالها المختلفة المترتبة الى ان تنتهي الى جلد الاغلفة وغيره فيتم بجميع ذلك الشخص على التفصيل المذكور في كتب الطب فهذا وامثاله ليس مما ينبغي على الناظر في كتبهم ولكن من لم يجعل الله له نورا فإله من نور النمط الثالث \* في النفس الارضية والسموية انما فصل النفس الى الارضية والسموية لانها لا تقع عليهما بمعنى واحد بعد اشتراكهما في معنى فالعنى المشترك قولنا كمال اول الجسم طبيعي اما الكمال الاول فقد مر بيانه واما الجسم ههنا فبمعنى الجنس للمادة واما الطبيعي فيقابل الصناعي والمعنى الذي يضاف الى ذلك فيحصل النفس الارضية متبولة للنفوس النباتية والحيوانية والانسانية هو ان نقول بعد قولنا لجسم طبيعي الى ذى حيوة بالقوة ومعناه كونه ذآلات يمكن ان تصدر عنها بتوسطها وغر توسطها

كان حال حصة كل جزء من الاجزاء الصغيرة التي لذلك الجسم كذلك فعند اجتماع تلك \* ما يصدر \* الاجزاء اما ان يحدث قوة او لا يحدث فان لم يحدث لم يكن للجسم الكثير قوة على ذلك الفعل هذا خلف وان حدث قوة انقسمت بانقسام الميل ويعود الكلام المذكور لا بالقول نسلم ان لخصه كل جزء من اجزاء ذلك الجسم



من تلك القوة قوة ولكنها انما يبقى بشرط اتصال تلك الاجزاء فاما عند الانفصال فليست يساعد على بقا  
 حصة كل جزء من تلك القوة بل تلك القوة حد معين في الصغر اذا انتهت اليه يمتنع بقاؤها بعد الانقسام وعلى هذا  
 التقدير لا يمكننا القطع بصحة \* ١٢٧ \* وجود الميل على جمع النسب التي اردنا ثم لنسلمنا ذلك كسر الحجة

التي ذكرتموها كما يقتضي توقف الحركة  
 القسرية على وجود ميل عايق عنها  
 فكذلك يقتضي توقف الحركة  
 الطبيعية على وجود ميل عايق عنها  
 ويسان ان الحركة الطبيعية لوحلت  
 عن العايق اوقعت لا محالة في زمان  
 ولو وجدت مع العايق لوقعت في زمان  
 اطول من الاول ولكن الزمان الاول  
 الى الثاني نسبة فلو وجد عايق نسبته  
 الى العايق الاول نسبة زمان الحركة  
 الخالية عن العايق الى زمان الحركة  
 مع العايق القوي لزم ان تكون الحركة  
 مع العايق كهي لامع العايق هذا  
 محال فقد بان ان البيان الذي  
 ذكره في ان الحركة القسرية  
 لا توجد بدون ميل طابق حاصل  
 بعينه في الحركة الطبيعية فالارض  
 اذا تحركت بطبعها سفلا يجب  
 ان يكون فيها ميل عايق لكن الميل  
 العايق للحركة الى السفل لا يكون  
 ميلا الى السفل بل الى جهة اخرى  
 فيلزم ان يكون في الارض ميل بالطبع  
 لالي السفل وذلك باطل بالاتفاق  
 لا يقال الحركات الطبيعية لا بد  
 وان تقع في مسافة مملوءة ولا بد لها  
 من خرق اتصال ذلك الماء فتحصل  
 المعاقبة بسبب ذلك ولاجل ذلك  
 قلنا لولا الملا لوقعت الحركة لافي  
 زمان لانقول هذا اعتراف بان ملا  
 المسافة كاف في هذه المعاقبة وانه

ما يصدر من افعال الحيوية التي هي التغذية والنمو والتوليد والادراك  
 والحركة الارادية والنطق والمعنى الذي يضاف الى ذلك فتحصل النفس  
 السماوية هوان نقول بعد قولنا الجسم طبيعي ذي ادراك وحركة تتبعان  
 تعقلا كبا حاصلا بالفعل \* تنبيه \* (ارجع الى نفسك وتامل هل اذا كنت  
 نائما بل وعلى بعض احوالك غير هابط تفتن للشيء فائمة هذه هل  
 تغفل عن وجود ذاتك ولا تدرك نفسك ما عندى ان هذا يكون للمنتصر  
 حتى ان النائم في نومه والسكران في سكره لا تغرب ذاته عن ذاته وان  
 لم يثبت مثله لذاته في ذكره ولو توهمت ان ذاتك قد خلفت اول خلقها  
 صحيحة العقل والهيئة وفرض انها على جملة من الوضع والهيئة  
 لا تبصر اجزاءها ولا تتلاصق اعضاءها بل هي منفردة ومعلقة لحظة ما  
 في هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شيء الا عن ثبوت اينها اقول )  
 يريد ان ينبه على وجود انفس الانسانية بان الانسان الكامل الادراك  
 وقهر كماله الذي يخل ادراكه اما بالحواس الظاهرة كاشم واما بالحواس  
 الظاهرة والباطنة جميعا كالسكران بشرط ان يكون له مع ذلك فطنة صحيحة  
 لا يغفل عن وجود ذاته ثم زاد ايضا بفرض حالة للانسان لا يدرك فيها  
 شيئا غير ذاته وهوان يتوهم انه خلق اول خلقه حتى لا يكون له تذكر  
 اصلا واشترط كونه صحيح العقل ليقب له ذاته وكونه صحيح الهيئة لئلا  
 يؤذيه مرض فيدرك حالا لذاته غير ذاته وكونه بحيث لا يبصر اجزاءه  
 لئلا يدرك جملة فيحكم بانه هي ولا يتلاصق اعضاءه لئلا يحس باعضاءه  
 بل منفردة ومعلقة في هواء طلق بفتح الطاء وسكون اللام اي غير محسوس  
 بكيفية غريبة فيه من حرا وبرد يقال يوم طلق وليلة طلقة اذا لم يكن  
 فيه حر ولا فر ولا شيء يؤذي وانما اشترط كون الهواء طلقا لئلا يحس  
 بشيء خارج عن جسده ايضا فان الانسان في مثل الحالة المذكورة يغفل  
 عن كل شيء كاعضائه الظاهرة والباطنة وككونه جسمنا ذا ابعاد وكحواسه  
 وقواه وكالاشياء الخارجية عنه جميعا الا عن ثبوت ذاته فقط فاذن اول  
 الادراكات على اطلاق واوضحها هو ادراك الانسان نفسه وظاهر ان  
 مثل هذا الادراك لا يمكن ان يكتب بسبب يحد او رسم او يثبت بحجة او برهان  
 وقول الفاضل الشارح ان الشيخ لم يبين ان هذه القضية اولية او برهانية  
 ثم حكمه عليها بانها برهانية ثم تحله في اقامة البرهان عليها ثم تزيقه

لا حاجة بالجسم في قبول الحركة القسرية الى معاقب اخر سواء وهو يبطل ما ارادوه ثم التحقيق وهو انهم جعلوا  
 الجسم الخالي عن الميل المعاقب خاليا عن المعاقب وهو تحكم لان الميل معاقب خاص ولا يلزم من عدم معاقب  
 خاص عدم مطلق المعاقب بدليل ان يكون المسافة مملوءة عايقا ايضا واذا كان كذلك لم يلزم من خلوا الجسم من الميل



خلوه من المعاقق وايضا فالقوة المؤثرة في تحريك الفلك على الاستدارة يلزم توقف تأثيرها في الحركة على حصول هذا الميل المعاقق لكن ذلك باطل لان ذلك الميل ان كان طبيعيا كانت الصورة الفلكية علة للحركة وللميل المعاقق عنها فتكون علة لامرين متعاقلين معا وذلك محال \* ١٢٨ \* وان لم يكن طبيعيا كان جاز

الزوال عن الفلك مع بقاء طبيعة الفلك لكن قبول الحركة مشروط بوجود الميل السابق فاذا كان الشرط يمكن الزوال كان المشروط ايضا كذلك فيلزم جواز السكون على الفلك وهو محال عندهم واعلم ان الدلالة التي ذكروها بتقدير صحتها اتحدت على ان كل ما قبل الحركة فلا بد فيه من ميل سابق من الحركة لاعلى ان كل ما يتحرك فان حركته بواسطة الميل واعلم ان من وقف على ما ذكرناه لم ينف عليه عبارة الكتاب \* تذكر \* (يجب ان تذكرها هنا انه ليس زمان لا بنفس حتى يجوز ان تقع فيه حركة مالا ميل له ولا تكون له نسبة الى زمان حركة ذي الميل \* التفسير \* (او صح اثبات زمان لا ينقسم لما تمت الحجة المذكورة لان لقائل ان يقول حركة الجسم العديم الميل تقع في زمان غير منقسم وحركة الجسم ذي الميل تقع في زمان منقسم وعلى هذا التقدير لا يكون لاحدهما الى الاخر نسبة لما عرفت في النمط الاول ان ما لا ينقسم لانسبة له الى المنقسم ولما احتاج الشيخ في تقرير هذه الحجة الى فرض نسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل القوى لاجرم ذكر ما بينه في النمط الاول من استحالة وجود زمان لا ينقسم حتى

لبراهينه خبط كلها لا فائدة في الاشتغال بها \* تنبيه \* (بما ذاتك حيث تدركه وقبله وبعده ذلك وما المدرك من ذلك ا ترى المدرك منك احد مشاعرك مشاهدة ام عقلا وقوة غير مشاعرك وما يناسبها فان كان عقلا وقوة غير مشاعرك بها تدرك اقبوسط تدرك ام بغير وسط ما اظنك تفكر في ذلك حيث تدرك الى وسط فانه لا وسط فني ان تدرك ذلك من غير افتقار الى قوة اخرى والى وسط فانه لا وسط فني ان يكون بمشاعرك او بباطنك بلا وسط ثم انظر ) اقول يريد التنبيه على ان الانسان لا يدرك نفسه الا بنفسه لا بقوة غير نفسه ولا بتوسط شيء اخر وذلك بالبحث عن المدرك عند القرض المذكور بل في جميع احوال الادراك ما هو وكذلك المدرك وبدء المدرك وقسمه الى المشاعر الظاهرة والى الباطنة كالعقل وغيره وقسم الباطنة الى ما يدرك بوسط او بغير وسط والى ما يدرك بنفسه او بقوة شيء آخر غيره وبين ان الادراك في القرض المذكور لم يكن بقوة اخرى ولا بتوسط شيء آخر لان المدرك في ذلك القرض كان غاملا عما يغايره فبقى ان يكون ذلك الادراك بالمشاعر الظاهرة او الباطنة بلا وسط وعلى وجه لا تصور مغايرة بين المدرك والمدرك البتة \* تنبيه \* (ان حصل ان المدرك منك اهو ما يدرك البصر من اهابك لا فاك ان اسلخت عنه وتبدل عليك كنت انت انت اهو ما تدرك به لمستك ايضا وليس ايضا الا من ظواهر اعضائك لان حالها ما سلف ومع ذلك فقد كنا في الوجه الاول من القرض اغفلنا الخواس عن افعالها فين انه ليس مدركك حيث تدرك عضوا من اعضائك كلب او دماغ وكيف ويخفى عليك وجودهما الا بالتشريح ولا مدركك جملة من حيث هو جملة وذلك ظاهر لك مما تمخذه من نفسك ومما نبهت عليه فمدركك شيء اخر غير هذه الاشياء والى قد لا تدركها وانت مدرك لذا انك والى لا تجدها ضرورة في ان تكون انت انت فمدركك ليس من عداد ما تدركه حساب وجهه من الوجوه ولا مما يشبه الحس مما سذكركه ) اقول يريد ان يبين ان نفس الانسان ليست بمحبوسة فبحث عن المدرك وقسمه الى ان يكون اما محسوسا او غير محسوس وان كان محسوسا فهو اما جزء من البدن او كله وان كان جزءا فهو اما شيء من ظواهر اعضائه او شيء من بواطنها وهذه اربعة اقسام ثم ابطال ان يكون المدرك شيئا من ظواهر البدن بوجهين احدهما ان الانسان لو انسلخ عن ظواهر بدنه لكان

صح له ما دعي من النسبة المذكورة \* وهم وتنبيه \* (واعلمك تقول ان الجسم ليس هو \* هو \* )

يلزم ان يكون له موضع او وضع ولا شكل من ذاته بل يجوز ان يكون جسم من الاجسام اتفق في ابتداء حدوده من محدته او اتفق له من اسباب خارجة لا يترى من تعاقبها اياه وضع او شكل صار اولي كما يعرض لكل مدركه



ان يكون مكانها مختصا بطبائعها دون مكان الاخرى لسبب غير ذاتها وان كان بمهونة من ذاتهم لا ينفك مع اختلاف احوالها من مكان طبيعي جزئي يختص بها استحقاقا فكذلك فيما نحن فيه المكان مطلقا وان لم يكن طبيعيا لا ينفك عنه وان لم يكن استحقاقا مطلقا \* ١٢٩ \* وكذلك الكلام في الشكل لكنك يجب ان تعلم اولاً ان كل شيء فقد

يمكن فرضه مبرأ عن الواحق الغير المقومة لما هيته او وجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر هل يلزمه وضع وشكل واما المحدث فانه ان يختص ذات الجسم عند الحدوث بمكان دون مكان الا لاستحقاق بوجه ما من طبيعته او اسداء مختص به او يكون اتفاقا فان كان لا اتفاق فذلك ذلك وان كان لداع قريب غير الاستحقاق فهو احد الواحق غير المقومة وقد نقصناها عن الجسم وان كان اتفاقا فالاتفاق لاحق قريب وستعلم ان الاتفاق يستدالي اسباب غريبة) \* التفسير \* قد علمت ان المسائل التي مررت اكثرها مبنية على ان لكل جسم حيزا متعينا وهذا الشك انما اوردته عليه وتقريره ان يقال الجسم وان امتنع خلوه عن الحيز والوضع والشكل ولكنه لا يجب ان يستحق وضعاً متعيناً ولا شكلاً متعيناً بل من الجائز ان يقال اختصاصه بالحيز المعين لاجل ان محدثه حين احداثه خصصه بحيز متعين ثم بعد ذلك ان اخرجته اما ذلك المحدث او غيره عن ذلك الحيز الى حيز آخر حصل حيث في ذلك الحيز الاخر والابقى في الحيز الاول فهذا الطريق يكون حيز الجسم متعينا ابداً وان لم يكن الجسم

هو ولو كان مدركاً لذاته والشأن ان ظواهر البدن لا تدرك الا بالحواس وهو في الفرض المذكور كان غافلاً عن الحواس وعما تدركه الحواس مع انه مدرك لذاته وابطال ان يكون المدرك شيئاً من اعضاءه الباطنة بانها لا تدرك الا بالتشريح وهو في الفرض المذكور كان غافلاً عن التشريح وعما يوجبه التشريح وابطال ان يكون المدرك جملة البدن بانه حين يتمن من نفسه مجرد نفسه مدركاً لذاته وغافلاً عن تفاصيل اعضاءه وبان ادراك المركب لا ينفك عن ادراك اجزائه التي يكون كل واحد منها غير المركب وكان الانسان في الفرض المذكور غافلاً عما يغايره فظهر ان المدرك هو شيء غير اجزاء البدن جملة وفرادي التي يمكن ان يفعل عنها المدرك لذاته حاة الادراك لكونها غير ضرورية الادراك في كونه مدركاً لذاته وظهر من ذلك ان المدرك ليس بمحسوس ولا ما يشبه المحسوس مما سذكركه يعني المتخيل والموهوم \* وهم وتنبه \* (واما لك تقول انما اثبت ذاتي بوسط من فملي فيجب اذن ان يكون لك فعل تنبته في الفرض المذكور او حركة اخرى غير ذلك في اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك بمعزل من ذلك واما بحسب الامر الاعم فان فعلك ان اثبتته فعلاً مطلقاً فيجب ان تثبت به فاعلاً مطلقاً لا خاصاً هو ذاتك بعينها وان اثبتته فعلاً لك فلم تثبت به ذاتك بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك وهو مثبت في الفهم قوله ولا اقل من ان يكون معه لابه فذاتك مثبتة لابه) اقول اثبات الاشياء التي يتخفى وجودها قد يكون بعلاها كما في رهان لمي وقد يكون بمعلولاتها كما في الدليل وهم الانسان لا يذهب الى اثبات ذاته بعلاها فان وجوده له اظهر من وجود علله فان ذهب فمساء ان يذهب الى اثباته بمعلولاته التي هي افعاله وآثاره فان اكثر القوى تثبت بافعالها واثارها والشيخ ابطال هذا الوهم بوجهين وجه خاص بهذا الوضع وهو ان الانسان في الفرض المذكور كان غافلاً عن افعاله مع ادراك ذاته ووجه عام وهو ان الفعل ان اخذ من حيث هو فعل مامن غير اختصاص بفاعله فهو لا يدل الا على فاعل ما غير معين ولا يمكن ان يستدل الانسان به على فاعل معين هو ذاته وان اخذ من حيث هو فعل الفاعل المعين فالفاعل المعين يكون معلوماً قبله ولا اقل من ان يكون معه فلا يمكن ان يستدل بذلك عليه وبالجملة الاستدلال بالفعل على الفاعل استدلال ناقص لا يتأدى

مستحقاً لشيء من الاحياز \* ١٧ \* المتعينة وايضا فانما جازان لا يكون حيز العنصر الواحد مستحقاً لشيء من اجزاء كلية ذلك الحيز مع انه يستحيل بقاء ذلك الحيز لافي حيز فلم لا يجوز مثله في كلية ذلك العنصر فاذا عرف هذا في الوضع والحيز فكذا القول في الشكل والجواب عنه ان الذي يختص الجسم بالحيز المتعين ان كان من



عوارض ذلك الجسم فان كان امرا غير لازم فقد فرض عدمه وجب ان لا يتخصص بحيز هذا الحال وان كان لازما  
 بظنه لا بد وان يكون لصورة نوعية واما ان كان مابيننا عنه فهو اما ان يتخصص بذلك الحيز بعينه لان تخصصه  
 في ذلك الحيز اولي او من غير هذه الاولوية فان كان الاول ١٣٠ فيعود الكلام في سبب تلك

الاولوية ولا ينقطع الابطات قوة  
 في الجسم لا بطلها استحق ذلك  
 الحيز وهو المطلوب وان كان لامع  
 هذه الاولوية لزم ترجيح احد طرفي  
 الممكن على الاخر لا مرجح ولان ذلك  
 التخصص لو كان المرجح لكان اتفاقا  
 والامور الاتفاقية لا تكون دائمة  
 ولا اكثرية واما الفرق بين اختصاص  
 كلية العنصر بكلية حيزه وبين  
 اختصاص جزئه بجزئه حيزه فقد  
 سبقت الاشارة اليه في النمط الاول  
 في الموضع الذي بين فيه استحالة  
 خلو الهيولى عن الصورة والفاظ  
 الكتاب غنية عن الشرح  
 \* اشارة \* ( الجسم اذا وجد  
 على حال غير واجبة من طباعه  
 فمحصوله عليها من الامور الامكانية  
 ولعل جاعلة وقيل التبدل فيها من  
 طباعه الامناع واذ كانت هذه الحال  
 في الموضع والموضع امكن  
 الانتقال عنها بحسب اعتبار الطبع  
 فكان فيه ميل ) \* تفسير \* كل  
 موجود اما واجب واما ممكن واذ لم  
 يكن واجبا كان ممكنا لاحالة وكل  
 ممكن فله حكمان احدهما انه لا بد له  
 من علل جاعلة واسباب موجدة  
 وتانيهما انه يكون ممكن الزوال من  
 طباعه الامناع من خارج فاذا  
 قدرنا وضع الجسم وموضعه ممكنين  
 كان انتقال الجسم عنه ممكنا وقواه

الى معرفة ذات الفاعل ما هو فاذا ثبت ان الانسان نفسه بواسطة فعلها محال  
 والفاضل الشارح نسب كلام الشيخ في هذه الفصول الى التطويل ورام  
 اختصاره بحجة على ان ذات الانسان ليست هي اعضائه فقال الانسان  
 عالم بثبوته وان كان غافلا عن جميع اعضائه والمعان مغاير لما ليس  
 معلوم فذاته مقارة لأعضائه وهذا هو الذي قرره الشيخ بعينه ثم طارضه  
 بان الانسان يعلم ذاته المتصورة ولا يخطر بباله تصور النفس التي  
 بقواون بها فكل ما يجعلونه عذرا عن ذلك فهو عذر عن هذا الكلام  
 واقول ليت شعري ما يريد بالنفس التي يقولون بها ان اراد به ذات الانسان المدركة  
 المحركة فلا مقارة وان اراد بها شيئا آخر فالسبح لم يقل بها وينبغي  
 ان يعلم ان هذا الرجل اعظم قدرا من ان يجهل امثال هذا لكنه يجهل  
 في كثير من الموضع تقريبا الى الجهال \* اشارة \* ( هو ذا يتحرك الانسان  
 بشئ فحيز جسمه التي لغيره وبغير من اج جسمه الذي يماعه كثيرا حال حركته  
 في جهة حركته بل في نفس حركته ) يريد اثبات ان نفس الانسان غير الجسمانية  
 والمزاج تصدر عنها الافعال المنسوبة اليه من ماخذ آخر وهو الوجه  
 الذي ثبت به صور سائر الانواع وقواها فنقول قبل الخوض فيه  
 ان صور المركبات تقوم موادها وتجهلها شيئا ما غير المواد فهي من حيث  
 هي كذلك مبادئ لفصول متنوعة ومن حيث تصدر عنها افعال  
 مختلفة هي قوى وطبائع فن الافعال الصادرة عنها حفظ موادها  
 المتجمعة من الاستقصات المتضادة بكيفيةاتها المتداعية الى الانشكاك  
 لاختلاف ميولها الى امكنتها المختلفة والصورة التي يقتصر فعلها  
 على هذا القدر معدنية ومنها الافعال النباتية التي منها جمع اجزاء  
 اخر من الاستقصات وادخالها الى موادها وصرفها في وجوه التغذية  
 والبناء والتوليد والصورة التي تصدر عنها هذه الافعال مع الحفظ  
 المذكور نفس نباتية ومنها الافعال الحيوانية التي هي الحس والحركة  
 والصورة التي تصدر عنها هذه الافعال مع الافعال النباتية والحفظ  
 المذكور نفس حيوانية واما النفس الانسانية فهي التي تصدر عنها  
 الافعال السابقة كلها مع النطق وما يذمه فالشيخ يريد في هذا الفصل  
 ان يستدل ببعض هذه الافعال على وجود النفس الانسانية من حيث  
 هي نفس او صورة ما لا من حيث هي ذاتها المدركة لنفسها فانها

امكن الانتقال عنها بحسب اعتبار الطبع اي لما كان ذلك الامر الزائل غير  
 طبيعي امكن زواله مع بقاء تلك الطبيعة وقد عرفت ان كل جسم يكون كذلك ففيه ميل \* المسئلة الخامسة \* في ان  
 الجسم المحدد للجهات متحرك على الاستدارة وفيها فصل واحد \* اشارة \* ( الجسم المحدد للجهات ليس ببعض اجزائه



التي تفرض اول بما هو غلبته من الوضع والمخاضات من بعض فلا يكون شئ من ذلك واجبا شئ منها فهي  
لعلة والثقل عنها جارية قائل في طبها واجب وذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل الوضع دون الوضع وذلك  
على الاستدارة ففيه ميل ﴿ ١٣١ ﴾ مستدير \* التفسير \* هذا الفصل مشتمل على ابحاث الاول

ان الجسم المحدد للجهات يصح عليه  
ان يتحرك بالاستدارة والدليل عليه  
انه بسيط وكل بسيط يصح عليه  
الحركة المستديرة فالمحدد للجهات  
يصح عليه الحركة المستديرة اما انه  
بسيط فاذا ذكر في الكتاب برهانا عليه  
والمشهور فيه ان كل مركب فانه  
يصح عليه الانحلال وذلك لا يتأتى  
الا بالحركة المستقيمة فكل مركب  
فلا بد وان يصح عليه الحركة المستقيمة  
فينعكس انعكاس التقيض ان كل  
مالا يصح عليه الحركة المستقيمة  
لا يكون مركبا لكن المحدد للجهات  
لا يصح عليه الحركة المستقيمة على  
ما مر بيانه في هذا الباب فوجب ان  
لا يكون مركبا والشيخ اتمسك  
البرهان على هذا المطلوب لانه  
ابطل صحة الحركة المستقيمة على  
المحدد ويطلان ذلك بوجوب بطلان  
كونه مركبا بهذا الطريق فلا  
جرم لم يشتغل به لا يقال ما الدليل  
على ان كل مركب يصح عليه  
الانحلال ولم لا يجوز ان يكون حقيقة  
كل جزء من اجزاء ذلك المركب  
يقضي ان يكون سطحه متصلا بسطح  
الجزء الاخر اتصالا يمنع زواياه لانا  
نقول كل واحد من تلك البسائط  
ان كان على شكله الطبيعي كان كل  
واحد منها كرة فلا يحصل من  
اجتماعها سطح متصل الاجزاء

من حيث هي تلك لا يمكن ان تثبت بافعالها على ما مضى وبدأ باظهار  
الافعال المذكورة وهو الحركة الارادية والحس فاستدل بالحركات  
الارادية المختلفة اولا وذلك لانها يقتضي مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدؤها  
جسمية الانسان لانها موجودة لعنبر الانسان كالنفس والجمادات  
ولا يجوز ان يكون مبدؤها المزاج لان المزاج يقتضي حركة المركب الى مكان يقتضيه  
فالب اجزائه اما مطلقا او بحسب الاجتماع او سكونه في مكان اتفق  
حدوده فيه على ما قرر وبالجملة لا يقتضي حركات مختلفة في جهات  
مختلفة لتكونه كيفية متشابهة غير مختلفة بل هو مما يانع الانسان كثيرا  
وقت حركته في جهة الحركة كما اذا صعد الانسان على جبل فانه يريد الفوق  
ومزاج بدنه لغلبة الثقلين فيه يقتضي السفل بل وفي نفس حركته كما اذا  
اراد الانسان ان يتحرك على الارض ومزاجه يقتضي سكونه عليها  
ثقله والفاضل الشارح فسر حال الحركة في قوله يمانعه كثيرا حال  
حركته في جهة حركته بالسرعة والبطؤ فقال وذلك في وقت الاعياء  
فان المزاج يمانع كون الحركة سريعة كالانسان اذا اراد رفع قدمه في جهة  
الحركة الارادية هي الفوق عند الاعياء لا تكون تلك الحركة سريعة  
اقول والاطهر انه يريد بحال الحركة وقت الممانعة الواقعة بينهما  
في جهة الحركة بان يقصد الانسان جهة والمزاج اخرى فان ذلك لا يكون  
الا في حال الحركة كما ذكرناه وفسر ايضا قوله بل في نفس حركته باربعة  
قال لان النفس تحركها الى فوق والمزاج الى اسفل فيتركب الحركة  
منهما اقول الرعدة لا يتركب من هاتين الحركتين فقط بل ومن كل  
حركة في جهة تريد النفس ومن حركة في مقابل تلك الجهة تحدث  
من امتناع العضو عن طاعة النفس فانه اذا حدث محرك ميسلا الى جهة  
وعارضة مانع احدث ذلك المانع ميسلا الى مقابل تلك الجهة كما في الحجر  
الهابط اذا وقع على جسم صلب فرجع صاعدا وايضا عند تحريك  
النفس الى فوق والمزاج الى اسفل لا تكون الممانعة بينهما في نفس  
الحركة بل في جهتهما فان الممانعة في نفس الحركة تكون اما بان تريدها  
النفس ولا يقصدها المزاج كما في حال الحركة عن المكان الطبيعي  
او يقصدها المزاج ولا تريدها النفس كما في حال الهوى قوله (وكذلك  
بدرك بغير جسمية وبغير مزاج جسمية الذي يمنع عن ادراك الشبهة

وقد عرفت ان المحدد يجب ان يكون كذلك ولا يلزم وقوع الخلا وهو محال وان لم يكن على شكله  
الطبيعي فاما ان يمكن رجوعه الى شكله الطبيعي اولا يمكن فان ذلك فينقذ بر وقوه يلزم تمدد جانب  
وانقباض جانب آخر وذلك يقتضي الحركة المستقيمة وان لم يمكن ذلك كان اتصال كل واحد من تلك الاجزاء



الاخرى الاخرى مقتضى طبيعتها كونها كرات مقتضى طبيعتها ايضا لكن اتصال كل واحد منها بالآخر بنا في كونها كرات  
فلازم ان لا يكون الطبيعة الواحدة يقتضى فعلين متقابلين وهذا محال فثبت ان المحدد بسيط وانما قلنا ان كل بسيط  
فانه يصح عليه الحركة المستديرة لان الاجزاء المفترضة \* ١٣٢ \* فيه لا بد وان يكون متشابهة

في تمام الماهية وكل اجزاء هذا  
شأنها وجب ان يصح على كل  
واحد منها كل ما يصح على الآخر  
لان المتساويين في تمام الماهية يجب  
اشتراكهما في جميع اللوازم وكل جزء  
يفرض ملاصقا للجزء في حشوه  
او مساماته فانه يلزم ان يصح على  
سائر الاجزاء تلك الملاصقة والمسامية  
واذا كان كذلك كان الانتقال جائزا  
على الفلك فثبت ان الفلك يصح  
الحركة المستديرة عليه واقبل ان  
يقول قد ينشأ في النقطاته لادبال  
على ان كل ما يصح على الشيء  
وجب صحته على مثله لاحتمال ان  
يكون شخصيته شرطاً لذلك  
او شخصية الاخر مانعة عنه الثاني  
انه لما ثبت صحة الحركة المستديرة  
عليه وجب ان يكون فيه ميل لما  
ثبت ان المايل فيه لا يقبل الحركة  
ولغاثل ان يقول هذا مغالطة  
صرفة لان المعلول له امكانان احد  
هما الامكان العائد اليه من حيث  
انه هو وذلك حاصل له من ذاته  
سواء افرض معه وجود العلة  
والشرط او عدمهما والاخر الا  
مكان الذي هو الاستعداد التام  
وذلك مما لا يثبت الا عند حضور  
القابل والفاعل والحصول جميع  
الشروط وارتفاع جميع الموانع فان  
ثبتتم بقولكم الفلك يمكن ان يكون

ويستحيل عند لقاء الضد فكيف يلمس به ( اقول وهذا استدلال  
بالادراك فانه ايضا يقتضى مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدؤها الجسمية المشتركة  
ولا المزاج فانه كيفية ما لا تتأثر بما يوافقها في النوع فينعى المدرك عن  
ادراكه اذا الادراك انما يحصل باتفعال المدرك على ما سيظهر ويستحيل  
عما يخالفها فلا تبقى معه موجودة فكيف يلمس المدرك بها وهي غير  
موجودة قوله ( ولان المزاج واقع فيه بين اضداد متباعدة الى  
الانعكاس انما يجزها على الالتئام والامتزاج قوة غير ما يتبع التئامها  
من المزاج وكيف وعلة الالتئام وحافظه قبل الالتئام فكيف لا يكون حل  
ما بعده وهذا الالتئام كلما يلحق الجامع الحافظ و هن او عدم يتداعى  
الى الانفكاك ) وهذا استدلال بوجود المزاج نفسه وبقائه على وجود  
النفس وهو ان المزاج كما مر انما يحدث بين استقصات متضادة متباعدة  
الى الانعكاس لا خلاف في ميلها الى امكتتها فهو محتاج اولا الى شيء  
يجمعها بالقسر حتى تمزج وتلتئم بعد الاجتماع ثم تتفاعل فيحدث بعد ذلك  
المزاج والى شيء يحفظ الاستقصات بالقسر بجمعة ليرقى المزاج موجودا  
والا تفرقت بحسب طبعها لعدم المزاج فالزجاج المستمر الوجود محتاج الى  
جامع وحافظ احدهما سبب وجوده والناسي سبب بقاءه وهما تقدمان على  
الالتئام المتقدم على المزاج وهذا هو المراد من قوله وكيف وعلة الالتئام  
وحافظه قبل الالتئام فكيف لا يكون قبل ما بعده اي وكيف وعلة  
الالتئام وحافظه يكونان قبل الالتئام المستمر الوجود فكيف لا يكونان قبل  
المزاج الباقي الذي هو بعد الالتئام وهذا الالتئام يتداعى الى الانفكاك عند لحوق  
الجامع والحافظ وهن بالامرض المنهكة مثلا او عدم بالموت لارتفاع  
المعلول عند ارتفاع لعله وهذا استدلال مؤكد للذي قبله باعتبار المشاهدة  
فاذن هناك شيء هو الجامع والحافظ للمزاج وهو الشيء الذي صار  
المركب به انسانا قوله ( فاصل القوى الحركة والمدركة والحافظة  
للمزاج شيء اخر لك ان تسميه بالنفس وهذا هو الجوهر الذي  
يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك ) هذه نتيجة لما تقدم وانما صرح  
بتسميته بالنفس لان الاصطلاح وقع على ان مدء هذه الافعال هو النفس  
ولما بين كونه صورة وكان كل صورة جوهر اصرح بانه جوهر فقال وهذا هو  
الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك وانما كان تصرفه في اجزاء

\* البدن \*

متحركا الامكان الاول فهو مسلم لكنه لا يدل على وجود الميل الذي هو شريطة لوجود

الحركة لان الاستدلال بكون الفلك من حيث هو قابلا للحركة على حصول شرط الحركة استدلال باطل  
وهو بل ان يقال ان هذا اقطن يمكن الاتصاف بالاتزان مستحيل حصوله الا عند الحر في ثلثت امكان الاحتراق



في القطن وجب حصول المحرق فيه بالفعل وكذا ان ذلك باطل فكذلك ما كروه وان عنيتم به كون الفلك مستعدا استعدادا تاما للحركة فهذا لا يكتفي في العلم به العلم بان الفلك في نفسه قابل للحركة لان العلم بالاستعداد لا يحصل الا بعد العلم بحصول جميع الشرائط ومن جملة ١٣٣ \* تلك الشرائط حصول الميل فاذا لا يمكن العلم بكون الفلك

يمكن الانصاف بالحركة المستديرة امكانا تاما الا بعد وجود الميل والاستدلال على وجود الميل بامكان هذه الحركة يقتضي توقف كل واحد منهما على الاخر وهو محال فظهر ان ما ذكره مغالطة صرفة الثالث الفلك متحرك لانه ثبت بما ذكرنا حصول الميل في الفلك والميل قوة محركة والفلك لا ما تقي فيه عن قبول الحركة لما ذكرنا انه بسيط ومتى وجدت القوة المتحركة خالية عن العائق وجب ان يقتضي التحريك ويلزم منه القطع بكون الفلك متحركا هكذا قرره الشيخ في البجاء فانه بعد ان اقام الدلالة على ان الجسم القابل للنقل القسري لا بد وان يكون فيه ميل قال فقد بان وصح ان كل قابل حركة ففيه مبدأ ميل الى جهة باطبع واذا هذا الجسم قابلا للتحريك ففيه مبدأ ميل وليس الى الاستقامة فهو الى الاستدارة فهو باطبع متحرك على الاستدارة وهذا لقطعه فيها ولقائل ان يقول انهم انما اقاموا الدلالة على ان كل ما يقبل الحركة القسرية فلا بد فيه من ميل عائق عن الحركة لاعلى انه لا بد فيه من ميل يقتضي الحركة فكيف يجوز الاستدلال بذلك على كون الفلك متحركا لا يقال ذلك الميل العائق لا يكون ميلا الى السكون

البدن اقدم من تصرفه في البدن لانه يتعلق اول تعلقه بالروح ثم بالاعضاء التي هي اوعيته ثم بساير الاعضاء الرئيسية التي هي مبادئ الافعال الحيوانية والنباتية ثم بالاعضاء المروسة الباقية وعند ذلك يصير متصرفا في جميع البدن وانما اختار الشيخ من الافعال المنسوبة الى النفس للاستدلال المذكور الحركة والادراك افرض يذكره في الفصل التالي لهذا الفصل ولم يذكر النطق لان ماهيته غير بيّنة الى ان يبين وانما وقع الى الاستدلال بالمزاج لا بالقصد بل انما اراد ان يذكر ان النفس ليست هي المزاج على ما ذهب اليه بعض الناس فذكر ان المزاج نفسه محتاج الى انفس فكيف يكون هو النفس وقد يرد على هذا الموضع سؤال مشهور وهو ان يقل انكم قلتم ان المركبات انما تستعد لقول صورها عن مدتها بحسب امر جناتها المختلفة ويجب من ذلك تقدم الامزجة على تلك الصور والان تقوون ان انفس التي هي صورة للحيوان حاملة لاستقصائه والجامعة للاستقصاء يجب ان يكون متقدما على المزاج وهذا تناقض واجاب الفاضل الشارح عن ذلك بان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس ثم انها تصبح بعد حدوثها حافظة له وبجامعة لساير الاجزاء بطريق ارادة الغذاء وقال في رسالته المستقلة على اجوبة مسائل المسعودي واعلم ان الجامع لتلك العناصر غير الحافظ لذلك الاجتماع ولما كتب بهميناراني الشيخ وطالبه باللمحة على ان الجامع للعناصر في بدن الانسان هو الحافظ لها فقال الشيخ كيف ارهن على ما ليس فان الجامع لاجزاء بدن الجنين هو نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع والافقوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة ثم قال وتلك القوة ليست قوة واحدة باقية في جميع الاحوال بل هي قوى متعددة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وبالجملة فان تلك المادة تبقى في تصرف التصوره الى ان يحصل تمام الاستعداد لقول النفس الناطقة فيحسب توجدها النفس فهذا ما قال هذا الفضل فيه اقول وقال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الاولى من علم النفس في الشفا والنفس التي لكل حيوان هي جامعة استقصاء بدنه وموئلفها ومركبها على نحو تصلح معه ان تكون بدناتها وهي حافظة لهذا البدن على انتظام الذي ينبغي فقول الشيخ في الشفا والاشرات بخالف ما ذهب اليه الفاضل الشارح

والا لكان ذلك الوضع اولي بالفلك من غيره وهو باطل على ما مر ولا الى الحركة المستقيمة لان ذلك محال كما مر فوجب ان يكون ميلا الى الحركة المستديرة الى جهة اخرى واذا كان كذلك فقد وجد ما يقتضي كون الفلك متحركا على الاستدارة فيجب كونه متحركا بالاستدارة لاننا نقول حاصل هذا الكلام ان الميل



العائق من الحركة لا بد وان يكون مقتضيا لحركة اخرى لكن كما ان هذا عائق عن الحركة الاولى فعلة الحركة الاولى عائق لهذا الميل عن التحريك واذا كان كذلك امتنع الاستدلال بمثل هذا الميل على وجود الحركة لاحتمال ان يتعوق كل واحد منهما بالآخر وتبقى الجسم خاليا عن

﴿ ١٣٤ ﴾

ههنا وما نقله عن الشيخ في رسالته وايضا ان كانت نفس الام مديرة للزواج فكيف فوضت التدبير بعد مدة الى الناطقة وانما تجري امثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين بفعلا بآراءات منجدة وان كانت القوة المصورة مديرة والمصورة من القوى الخادمة للنفس التي تكون بمنزلة آلات لها فكيف خدمت المصورة قبل حدوث النفس التي هي مخدومتها وكيف فعلت بذاتها فان الآلة ليس من شأنها ان تفعل من غير استعمال اياها وما يقتضيه القواعد الحكمية التي افادها الشيخ وغيره هو ان نفس الابوين يجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم يجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني ويجعلها مستعدة لقبول قوة من شأنها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فتصير تلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة للزواج المني كالصورة المعدنية ثم ان المني يتراد كالا في الرحم بحسب استعدادات تكتسبها هنالك الى ان يصير مستعد لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فتجذب الغذاء فتضيفها الى تلك المادة فتتمها وتنكامل المادة بتربيتها اياها فتصير تلك المصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها اهذه الافاعيل وهكذا الى ان يصير مستعدة لقبول نفس اكمل تصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فتصدر عنها تلك الافعال ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة او يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مديرة في البدن الى ان يحل الاجل وقد خبها تلك القوى في احوالها من مبدأ حدوثها الى استكمالها نفسا مجردة بحرارة تحدث في لحم من نار مشتعلة تجسوره ثم تشند فان الفحم بتلك الحرارة يستعد لان يتجمد وبالنجم يستعد لان تشتعل تارا شبيهة بالنار المجاورة فبده الحرارة النارية الحادثة في الفحم كذلك الصورة لحافظة واشتدادها كبداه الافعال النباتية وتجمدها كبداه الافعال الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة وظاهر ان كل ما يتاخر يصدر عنه مثل ما يصدر عن المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حدها من نقصان الى حدها من الكمال واسم النفس واقع منها على الثلث الاخيرة فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المواد وتبين من ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة في المنيين هو نفس الابوين وهو غير حافظها والجامع مع الاجزاء

يقتضى ان يكون جميع البسائط العنصرية مهيأة بالحركة بالاستدارة بطبائعها لانها اذا كانت بسائط كانت الحركة المستديرة عليها صحيحة على ما قررناه وكان الميل المستديرة فيها موجودا فكانت مستديرة بالطبع وذلك باطل لانها عند هم مستقيمة بالطبع والجسم الواحد لا يجتمع فيه الميل المستقيمة والمستديرة معا واثبتنا ذلك لكن الفلك كما ان الاخر المفترضة فيسه من المشرق الى المغرب متساوية في الماهية فكذلك الاجزاء المفترضة من الشمال الى الجنوب متساوية فلو لم يزل من البسائط صفة الحركة لزم ان يصح على الفلك ان يتحرك من الشمال الى الجنوب بل يلزم ان يصح جميع الحركات المختلفة عليها وان لا يكون بعضها اولى من بعض لان جميع الدوائر المفترضة فيه متساوية وكما صح في الجزء المعين ان يقوم مقام الجزء الاخر في سمته فكذلك يصح على سائر الاجزاء ذلك واذا كانت تلك الحركات ممكنة لزمه ان يحصل فيها صور لانها لا يمكن ان يكون لها الى جهات مختلفة ثم انه ان لزم من وجود الميل وجود الحركة لا محالة لزم كون الفلك متحركا بالحركات المختلفة وهو محال وان لم يلزم ذلك لا يمكن الاستدلال

بليل على وجود الحركة فيها هذا جملة الكلام في هذا الموضوع فان قيل لما يقيم

الاستدلال بالليل على كون الفلك متحركا فهل في البحث عن سائل الميل فائدة اخرى قلنا نعم فاننا نعرف بالدلالة

العقلية وجوب اشياء كل الحركات الى حركة مستديرة مبرمجة فاذا عرفنا ان الحركة لا يوجد بدون الميل استدلنا



بتلك الحركة المستندة على وجوب ميل مستدير ثم تبين ان الميل المستدير والمستقيم لا يجتمعان ثم تبين ان كل ما يصح عليه الكون والفساد لا بد ان يكون فيه ميل مستقيم فبهذا الطريق نعرف ان الجسم الاول لا يصح عليه الكون والفساد \* ١٣٥ \* ولنرجع الى شرح المتن اما قوله الجسم المحدد للجهات ليس

بعض اجزائه فالمراد منه ظاهر وقد عرفت انه لا يمكن اثبات ذلك الابد ببيان انه غير مركب وقوله ليس بعض اجزائه التي تفرض اشارة الى ذلك لانه لو كان مركبا لكانت اجزائه غير فرعية بل يكون حاصلة بالفعل سواء وجد الفرض او لم يوجد وانما ذكر الوضع والمحاذات ولم يقتصر على احدهما لان الوضع هو هيئة الكل وقد علمت ان هذه لهيئة معلولة لنسبة اجزاء ذلك الكل الى امور خارجة عنه لكن نسبة اجزائه الى الامور الخارجة عنه هي المحاذاة ولما كان القول بجواز تبدل وضع الفلك مبنيا على جواز تبدل محاذات اجزائه لا جرم عقب ذكر الوضع بذكر المحاذات تنبيها منه على ان حلة جواز تبدل المحاذاة واما قوله فلا يكون شيء من ذلك واجبا لشيء منها فتقرير مامر في فصل الذي قبل هذا الفصل من ان الجسم اذا وجد على حال غير واجبة لخصوله عليها من الامور الامكانية وتقل التبدل من طباعه واما قوله فالليل في طباعه واجب فتقريره مامر من ان كل جسم قابل للحركة ففيه ميل واما قوله وذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل الوضع دون الوضع وذلك فالبحث عنه ما ذكرنا انه يحتمل ان يكون المطلوب الاستدلال بذلك على كون الفلك متحركا وان لا يكون

المضافة اليها الى نبتة البدن والى اخر العمر والحفاظ للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ انها واحد بهذا الاعتبار وقوله ان الجامع غير الجاسق بالاعتبار الاول وبالجملة فالغرض ههنا على التقديرين اعني ان يكون الجامع والحفاظ شيئين او شيئا واحدا حاصل لان المزاج يحتاج الى شيء اخر هو النفس سواء كانت نفس ذلك البدن او نفسا اخرى \* اشارة \* (فهذا الجوهر فيك واحد بل هو انت عند التحقيق) يريد ببيان ان الجوهر الذي اثبت في الفصل التقدم بالحركة والادراك وحفظ المزاج هو شيء واحد بعينه وهو تلك الذات المدركة لنفسها المذكورة في الفصول المتقدمة ويشير الى كيفية ارتباطه بالبدن ويبين ان كل واحد منهما منفصل عن الآخر بحسب ذلك الارتباط فقال فهذا الجوهر فيك واحد وذلك لان الشيء الذي تصدر عنه الحركة الارادية في الانسان هو الذي يدرك فيه وذلك يديه وهو الذي اذا اصابه وهن او عدم تداعى بدنه الى الانفكاك وذلك نجرى ثم قال وهوانت على عند التحقيق وذلك لانك تعلم يقينا انك تتحرك بارادتك وتذكرك بمشاعرك او بعقلك وان مزاجك يبقى مادته باقيا ولو عمرت مائة سنة ويزول عند حلول الاجل بسويغات فياخذ البدن في الانفكاك والانحلال وانما استدلل على وجود النفس في الفضل المتقدم بالحركة والادراك دون الافعال النباتية لتبين لك ان تلك النفس هي انت فانك لا تشك في صدور هذين العاملين عنك وتشك في صدور الافعال النباتية عنك الى ان تبين لك بنوع من البيان قوله (وله فروع من قوى منبهة في اعضائك) اقول وذلك لان النفس واحدة وقد تصدر عنها افعال متقبلة كالشهوة لشيء والفضض على شيء والدفع لشيء والجذب لآخر وهي من حيث تكون مشتهية لا تكون غاضبة وبالعكس والاشتغال باحدهما ربما يمنعها عن الاشتغال بالآخر فاذا هي مبدء الاشياء متقبلة تصدر عنها بحسبها الافعال المتقبلة فذلك الاشياء من حيث هي مبادئ التغيرات قوى ومن حيث هي لا تفعل بافرادها بل تفعل اذا استعملتها النفس فروع لما بها ارة طلت البدن قوله (فاذا احسبت لشيء من اعضائك شيئا او تخيلت او اشتبهت او غضبت الفت العلاقة التي بينها وبين هذه الفروع هيئة فيه حتى تفعل بال تكرار اذ طانا ما بل طادة وحلقا يمكن ان من هذا الجوهر المدبر تمكن الملكات) اقول هذا يسان كيفية تآثر النفس

كذلك بل يكون اثبات هذا الميل فقط \* المسئلة السادسة \* في كيفية الحركة المستديرة للفلك المحدد وفيه فصلان \* تنبيه \* (انت تعلم ان هذا التبدل الممكن ليس يكون بحسب حال الاجزاء بعضها من بعض بل بحسب نسبة اى الى شيء من خارج واما الى شيء من داخل فاذا كان الجسم او لا ليس مما يتحدد وجهته ووضعه لتحديد من خارج



يحيط بى ان يكون بحسب جسم من داخل ) \* التفسير \* قال رضى الله عنه لما بين ان المحدد يصح عليه تبدل  
الوضع على سبيل الاستداده وقد عرفت ان الوضع هو الهيئة الحاصلة بسبب نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض  
ويسبب نسبة تلك الاجزاء الى امور خارجة عنها فاذا تبدل \* ١٣٦ \* في الوضع لا بد وان يكون بسبب

الاجزاء في نفسها وتبدل نسبتها  
الى الامور الخارجة عنها لكن  
الاول محال لاحتمال ان يتركب على  
الفلك فتعين اشائي وذلك الجسم  
يستحيل ان يكون خارجا عن الفلك  
لانه جسم خارجا عنه فبقى ان يكون  
ذلك الجسم فيه ( \* تنبيه \* ) وانت  
تعلم ان تبدل النسبة المتحرك قد يكون  
عند المتحرك وقد يكون لساكن  
والمتحرك فيجب ان تكون عند الساكن  
كن \* الشرح \* كون الجسم متحركا  
يعقل ولا يحسن به الا اذا عرف تبدل  
نسب اجزائه الى اجزاء غيره وكذلك  
متى لم يحس تبدل النسب لا يحس  
بالحركة وهذه القواعد مقرر في  
باب الحس والمحسوس من الملتصق  
فاذا كان كذلك وجب ان يقاس  
اجزاء الفلك لمحدد الى اجزاء جسم  
آخر يتبدل النسب التي بين اجزائه  
واجزاء ذلك الجسم الى حركته  
فتقول انا اذا نسبنا الساكن الى  
الساكن ثم يتبدل النسب التي من  
اجزائها التامة واذا نسبنا المتحرك  
الى الساكن تبدلت النسب لاحتمال  
فاذا عرفت في احد هما كونه ساكنا  
لمنت الحركة للآخر مثله اذا نسبنا  
السما الى الارض ورانا حزا من  
الفلك تارة على سمت الرأس وتارة  
لا كذلك ثم علمت وقوف الارض علما  
بالضرورة كون الفلك متحركا وانما

عن البدن وهو ان تحصل في النفس هيئة بسبب هذه الافعال التي ذكرها  
وهي كيفية من الكيفيات النفسانية وتسمى حالا مادامت سرية الزوال  
فاذا تكررت اذ عنت النفس لها فصارت النفس كل مرة اسهل تأثرا  
حتى يتمكن تلك الكيفية منها وتصبح بطيئة الزوال فصارت ملكة  
وبالقياس الى ذلك الفعل عامة وخلقنا قوله ( وكما يقع بالعكس فانه كثيرا  
ما يتبدل فتعرض فيه هيئة ماعقبة فتدل العلاقة من تلك الهيئة اثرا  
الى الفروع ثم الى الاعضاء انظر انك اذا استشعرت جاب الله عز وجل  
وفكرت في حبه كيف يتشعر جلدك ويقف شعرك ) وهذا بيان كيفية  
تأثر البدن عن النفس وهو ظاهر ومعنى قوله يقف الشعر هو ان يقوم  
من الفزع والخشية قوله ( وهذه الانفعالات والملاكات فتكون اقوى  
وقد تكون اضعف ولولا هذه الهيئات لما كان نفس بعض الناس بحسب  
العادة اسرع الى التهتك والاشياطة غضبا من نفس بهض ) اقول  
هذه اشارة الى ان هذه الكيفيات المذكورة في الجانبين قابلة للشدة والضعف  
ويختلف الناس بحسبها في هذه الانفعالات والملاكات وذلك لاختلاف  
احوال نفوسهم وامرحتهم وبحسب تلك الشدة والضعف يتفاوتون  
في اخلاقهم الفاضلة والذليلة فيكون بعضهم اشد او اضعف استعدادا  
للفضيل وبعضهم للسهوة وكذلك في سائرها \* اسارة \* ( ادراك الشيء  
هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك بشأها ما به يدرك فاما ان تكون  
تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك فيكون  
حقيقة مالا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجة مثل كثير من الانكال  
الهندسية بل كثير من المروضات التي لا تمكن اذا فرضت في الهندسة  
بما لا يتحقق اصلا او يكون مثال حقيقته مرئيا في ذات المدرك غير مباين له  
وهو البقي لما فرغ عن ابيات انفس اراد ان يبين احوال قواها وهي  
امامدرة واما محرقة فبده بالمدركة وذكر اول معنى الادراك في هذا  
الفصل قال العاضل الشارح انما قدم الادراك لان الحركة الارادية  
لا توجد الا عند الشعور بمطلوب او مهروب عنه فهي ما حرة عن الشعور  
ولا حل ذلك ذهب بعضهم وان كانوا مطلعين الى تجوز خلوص بعض  
الحيوانات كالاصداق والاشجيت عن تلك الحركة اقول ويمكن ايضا  
ان يقال انما احتاج الحيوان الى الادراك لاحل الحركة حتى يتحرك الى

المتحرك الى المتحرك ولذلك توجب تبدل النسب تارة ولا توجه اخرى اما الاول فكما اناسبنا الاولاك بعضها  
الى بعض فان نسب اجزائها يختلف ولذلك يحصل الكواكب والاتصالات المختلفة واما الثاني فان الكرة متى تحركت منطقتها  
وسائر الدوائر الموازية للمنطقة وحركة المنطقة اسرع من سائر الدوائر وكل ما كان منها اقرب الى المنطقة كان



امر ع ١٢٧ هو ابعاد منه فتلك الدوائر تحرك حركات مختلفة مع ان النسب التي بين اجزائها متقابلة ايها واذا عرفت ذلك فقوله وانت تعلم بان تبدل النسبة عند التحرك قد يكون للساكن وقد يكون للمتحرك يعني اذا كان المتحرك متحركاً فان الحاوي لو كان ساكناً تبدلت النسب لا محالة \* ١٢٧ \* واما ان كان متحركاً فتارة تبدل وتارة لا تبدل على ما بيناه

واذا كان التبدل حاصلاً سواء فرض ساكناً او متحركاً امتنع الاستدلال بهذا التبدل على كونه متحركاً واما قوله فيجب ان يكون عند ساكن معناه انه لما ثبت فساد ذلك القسم وجب ان يقاس الفلك الى جسم ساكن حتى يمكن الاستدلال بتبدل ما بين اجزائه من النسب على كون الفلك متحركاً ولما قل ان يقول لما عرفت بان تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون للمتحرك فكيف تقول بان تبدل النسبة للمتحرك يجب ان يكون عند ساكن ليس ان ذلك لا يحصل الا عند الساكن بل معناه ان ذلك واجب الحصول عند الساكن وان كان قد يجب حصوله ايضا عند غير الساكن \* المسئلة السابعة \* في امتناع الكون والفساد على الفلك وفيها فصول ثلثة \* اشارة \* (الجسم القابل للكون والفساد يكون له قبل ان يفسد الى جسم آخر يكون عنه مكان وبعده مكان لاستحقاق كل جسم مكاناً بحسبه ويكون احد المكانين خارجاً عن الآخر وان كان حصول الصورة الثابتة له في مكان ضرب له بحسبها اقتضى ميلاً مستقيماً الى المكان الذي بحسبها وان كان في المكان الذي اليه بحسبها فقد كان زاحماً قيل ليس هذه الصورة ما هذا المكان مكانه فزجد بجوهر ممكن هذا المكان باطبع قابل

ملايم وعن غير ملايم ولذلك لم يكن الثبات مدركاً والحق انه لا تقدم لاحدهما على الآخر من هذه الجهة ولذلك جعلنا مبدأى فضلين متساويين في الرتبة للحيوان بل الوجه في تقدم الادراك على الحركة انه اشرف من ههنا لانه قد يكون معلوماً لذاته كما في الانسان والحركة لا تكون التبة مطلوبة الا لغيرها وبعد ما تقدم فقوله الشيء المدرك اما ان يكون مادياً او لا يكون فان كان مادياً فحقته المتمثلة هي صورة منتزعة من نفس حقيقتها الخارجية انتزاعاً ما على الوجه المفصل في الفصل اتالي لهذا الفصل وان كان مقارفاً فلا يحتاج فيه الى الانتزاع فنوله وهو ان يكون حقيقة متممة من اول الامر ان يقال مثل كذا عند كذا اذا حضر متصلاً عنده بنفسه او بمثاله والادراك تعرض له اضفتان احدهما الى ذي ادراك والثاني الى الشيء المدرك ولاجل ذلك احتاج في تعريفه الى ايراد ذكر الشيء وهو المدرك والى ايراد ذكر ذي الادراك وهو قوله عند المدرك ولاجل عروض هذه الاضافة كان المدرك والمدرك ايضا متضايفين والادراك ينقسم الى ادراك بالآلة والى ادراك بغير آلة بل بذات المدرك وللتنبيه على القسمين قيد التعريف بقوله يشاهد ما به يدرك وعلى قوله يشاهدها بحث وهو ان يقال المشاهدة نوع من الادراك اخذه في بيان معنى الادراك فان قيل انه اراد بالمشاهدة الحضور فقط قيل الحضور غير كاف فان الحاضر عند الحس الذي لا تلتفت النفس اليه لا يكون مدركاً والجواب ان الادراك ليس هو كون الشيء حاضراً عند الحس فقط بل كونه حاضراً عند المدرك لحضوره عند الحس لابان يكون حاضراً مرتين فان المدرك هو النفس ولكن بواسطة الحس وكلام الشيخ دار عليه واعلم ان الحضور عند الحس ليس هو الحصول في نفس الحس بل ويجوز ان يكون ايضا الحصول في آلة الحس يتصل بها الحس كانت تلك الآلة محلاً للحس اولم تكن والاسباء المدركة تنقسم الى ما لا يكون خارجاً عن ذات المدرك والى ما يكون اما في الاول فالحقيقة المتمثلة عند المدرك هي نفس حقيقتها واما في الثاني فهي تكون غير الحقيقة الموجودة في الخارج بل هي اما صورة منتزعة من الخارج ان كان الادراك مستفاداً من خارج او صورة حصلت عند المدرك ابتداء سواء كانت الخارجية مستفادة منها اولم تكن وعلى التقديرين فادراك الحقيقة الخارجية هو

للقول عن مكانه فهو مما فيه \* ١٨ \* ميل مستقيم فكل كائناً وقاسد فقل ميل مستقيم (التفسير \* الجسم المحدد لا يصح عليه الكون والفساد لانه لو صح عليه ذلك لكان فيه ميل مستقيم والثاني محال فالقديم محال اما بيان الشرطية فالمقصود من هذا الفصل ذلك وتقريره ان الجسم



فان تلك الصورة وتحدث فيه صورة اخرى فان تلك الصورة الاولى فساد للجسم الذي تلك الصورة  
 كانت صورة له وحصول الصورة الاخرى يكون للجسم الذي تلك الصورة الحادثة صورة له وايضا  
 فالجسم حين كان موصوفا بالصورة السابقة كان ١٢٨ مستحقا لمكان معين واذا زالت

هذه تلك الصورة وحدثت فيه  
 صورة اخرى صار مستحقا لمكان آخر  
 معين لا استحالة ان يستحق المكان  
 الواحد جسمين مختلفان بالطبع  
 فاذا عرفت ذلك فليذكر البرهان  
 على المطلوب فنقول كل جسم يكون  
 قائما ان يكون تكونه في مكانه الطبيعي  
 اولا في مكانه الطبيعي فان كان لافي  
 مكانه الطبيعي وجب ان يتحرك  
 بطبعه الى مكانه الطبيعي بالاستقامة  
 وان كان في مكانه الطبيعي  
 فذلك الجسم قبل حدوث تلك  
 الصورة فيه كان موصوفا بصورة  
 اخرى وهو في ذلك الوقت ما كان  
 ذلك المكان مكانا طبيعيا له لما بينا  
 ان المكان الواحد لا يستحق جسمين  
 مختلفان بالطبع فذلك المكان في ذلك  
 الوقت كان قد حصل فيه جسم  
 غير ملائم له وحين حصول غير الملائم  
 فيه لا بد وان يكون قد خرج  
 عنه ما كان ملائما له وذلك الملائم  
 الخارج لا بد وان يكون طالبا للعود  
 اليه بحركة مستقيمة فاذا الجسم الذي  
 كان ملائما له لا بد وان يكون ذا ميل  
 مستقيم والجسم الذي حدث الآن فيه  
 ايضا ملائم له وقد عرفت ان الجسمين  
 المختلفين الطبيعة لا يمكن ان يلائما  
 مكانا واحدا فاذا الجسم الذي حدث  
 الآن مساويا في تمام الماهية للجسم  
 الذي ثبت انه يصح عليه الحركة

حصول تلك الصورة الذهنية عند المدرك واستدل على ذلك بقوله  
 فاما ان تكون تلك الحقيقة اي التمثيل نفس حقيقة الشيء الخارج  
 عن المدرك اذا ادرك او يكون مثال حقيقة متماثلة ذات المدرك غير  
 متماثلة له وقدم ابطال القسم الاول على ذكر القسم الثاني فقال بعد  
 ذكر القسم الاول فتكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجية  
 مثل تنبر من الاشكال الهندسية مثلا كالكرة المحيطة باثني عشر قاعدة  
 محتمات بل كثير من المفروضات التي لا يمكن اذا فرضت في الهندسة  
 كما يفرض مثلا من المتعلمات ليبين به الخلف فيكون تلك الحقيقة مما لا تحقق  
 اصلا ولا حقيقة لها في الخارج ولما كان مما تدرك علم انها موجودة لافي الخارج  
 بل عند المدرك وفيما لا يباينها فبإبطال القسم الاول بتحقيق الثاني وأشار  
 الى ذلك بقوله وهو الباقي والمثل في قوله او يكون مثال حقيقة هو الصورة  
 المنتزعة والصورة التي لا تحتاج الى الانتزاع من الشيء الذي لو كان  
 في الخارج لكان هو فهذا بيان ما قاله الشيخ واعلم ان العلماء اختلفوا  
 في ماهية الادراك اختلافا عظيما وطواوا الكلام فيها لاختلافها بل لشدة  
 وضوحها فمنهم من جعل الاضافة العارضة للمدرك الى المدرك نفس  
 الادراك ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على كون الادراك صورة  
 وغفل عن استدعاء الاضافة ثبوت المتضايعين فالزمه ان لا يكون ما ليس  
 بوجوده في الخارج مدركا وان لا يكون ادراكا ما جهلا البتة لان الجهل  
 هو كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية غير مطابقة اياها ومنهم  
 من ذهب الى ان الادراك غي عن التعريف ولا ينبغي ان يعرف وهو الحق  
 الا انهم يريدون بذلك التخلص عن المدافعة التي وقع القوم فيها واعلم  
 ان ما ذكره الشيخ ليس بتعريف للادراك ولذلك لم ينحاش فيه عن ايراد  
 ذكر المدرك فانه لا يجوز ان يقال في تعريف الحركة مثلا انه حال ما لم يتحرك  
 بل هو تعيين للمعنى المسمى بالادراك الذي يشترك فيه الاحساس والتمثيل  
 والتصور ولتعقل وان كان ذلك المعنى وضحا فنباعن التعريف فان  
 الباحثين عن حقايق الاشياء كثيرا ما يرومون تعيين الاشياء الواضحة  
 المقولة على الاشياء المختلفة وتلخيصها بالحركة مثلا ليتعرفوا حالها هي  
 بالتساوي في تلك الاشياء ام يغير التساوي وكيف نسبتها الى ما يتعلق بها  
 وايضا فهم كثير من الناظرين في الفلسفة من قولهم النفس تدرك المحسوسات

المستقيمة وحكم الملائم هذا المكان صحة الحركة المستقيمة عليه وجب الجزئية  
 على كل ما يلائمها صحتها عليه فثبت ان كل كائن فاسد فانه يصح عليه الحركة المستقيمة وان يرجع الى شرح  
 المتى اما قوله الجسم القابل للكون والفساد قبل ان يفسد الى جسم آخر يكون عنه مكانا وبعد مكانا لا يستحق كل جسم



مكنا بتشبه فقد علمت حقيقة الكون والفساد وايضا فالجسم اذا زال فحقيقة الصورة وجدت في صورة اخرى فانه يقال لهذا الثاني انه حدث عن الاول مثل ان الجسم اذا زالت عنه الصورة الماثية وجدت فيه الصورة الهوائية فانه يقال \* ١٣٩ \* للهواء انه يكون عن الماء ويقال للماء انه يفسد الى الهواء

واذا عرفت ذلك فلما قيل ان يفسد الى الهواء الذي يكون عليه مكان وهو مكان الماء وبعد هذا الكون والفساد مكان اخر وهو مكان الهواء واما قوله ويكون احد المكانين خارجا عن الآخر فاعلم ان ذلك انما كان لاجل انه ثبت ان المكان الواحد لا يستحق جسمين واما قوله فان مكان حصول الصورة الثانية له في مكان غريبه بحسبها اقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذي يحسبها معناه ان الصورة الهوائية ان حدثت في الجسم حال كونه في غير حيز الهواء فبعد حدوث الصورة الهوائية فيه كان غريبا عن حيز الهواء وكان قد زاحم الهواء لانه لا محالة حتى اخرجته عن حيزه ولا شك انه متى خرج ذلك المزاحم عن حيز الهواء فان الهواء يعود اليه بميل مستقيم فاذا الجسم الذي هو ممكن بالطبع في حيز الهواء قابل للتقبل المستقيم فالجسم الذي حدث الآن فيه ايضا يجب ان يكون قابلا للتقبل المستقيم لان هذا الجسم ان كان مخالفا للجسم الاول كان المكان الواحد يستحقه جسمان مختلفان وان كان ميلا للاول والاول يصح عليه الحركة المستقيمة فهكذا الجسم ايضا يصح الحركة المستقيمة عليه ويجب ان تعلم اننا افترضنا

الجزئية بالة والمعقولات بذاتها ان مدرك الجزئيات هي الالة لا النفس وشنعوا عليهم بانهم يقولون النفس لا تدرك الجزئيات وطولوا الكلام في ذلك وبجلاء اعتراضاتهم وتشنيعا نهم وارادة على ما فهموه لا على ما قالته الحكماء كما ينبغي بيانه في موضعه فن اعتراضات الفاضل الشارح في هذا الموضع ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا وان كانت مطابقة فلا بد من امر في الخارج وحيث لم لا يجوز ان يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك وبينه حتى يكون الادراك اضافة وبان الصور المتخيلة لم لا يجوز ان تكون موجودة قائمة بانفسها كما قاله افلاطون او بغيرها من الاجرام الغائبة عنا وهذا وان كان مستبعدا لكنه بالتزام ان صورة السماء في الذهن مساوية للسماء غير مستبعد والجواب عن الاول ان من الصورة ما هي مطابقة للخارج وهي العلم ومنها ما هي غير مطابقة للخارج وهي الجهل واما الاضافة فلا تعترف فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا وعن الثاني ان افلاطون لم يذهب ولا غيره الى ان المحالات المدفوعة لانفسها موجودة في الخارج ولا يمكن ان يذهب الى ذلك ذاهب واما القول بكون الصورة المدركة في جسم غائب عن المدرك ليس بمستبعد فقط بل انما هو مع ذلك من المحالات الظاهرة وليس كذلك القول بان صورة السماء المنطبعة في آلة الادراك مساوية للسماء لاحتمال ان يكون الانطباع في مادة الجسم الذي هو آلة الادراك او في القوة المدركة الحالة فيه اللذين لاحظتهما في الصغر والكبر من حيث ذاتيهما ولا احتمال ان يكون المنطبع اصغر مقدارا من السماء وذلك غير قاذح في المساواة بحسب الصورة فان الكبير والصغير من الانسان متساويان في الصورة الانسانية ولما لم يكن ذلك محالا فجرد الاستبعاد الذي ادعاه لا يقتضي بطلانه على ان هذه الاستبعاد ليس بوارد على القول بان الادراك انما يكون بصورة مطلقا بل غاية ما في الباب انه يرد على القائلين بان الابصار انما يكون بانطباع صورة في الرطوبة الجلدية والتخيل يكون بانطباع صورة في الالة الجسمانية الموضوعية للتخيل ولا يرد على سائر الادراكات الجسمانية والعقلية ولا في الموضوعين المذكورين ايضا على القائلين بالشعاع او على من ذهب مذهب الشيخ ابي البركات في القول بان الصورة المتخيلة تنطبع في النفس ولولا ان هذا البحث خارج

الكلام في الماء والهواء تفهيمًا لعبارة الكتاب بالمثل والا فالبرهان مطرد في الكل \* وهم وتنبه \* (فان تشككت وقلت تكون ذلك المتكون لضيق الجسم الذي انتقل الى صورته بالكون فقصه او جردت لوعيته ان يقع خارج مكانه فان الصديق ليس هو المكان بل الجار) \* الشرح هذا الشك يتوجب على التفصيل



التي هي الجهة عليه وأما ان يكون في مكانها الطبيعي أولا في مكانها الطبيعي وذلك ان يقال ان حصول تلك الصورة يكون في موضع ملاصق لمكانه الملايم والجواب عنه ظاهر لان موضع الملاصق ان كان موضعا يتحرك الجسم بطبعه اليه \* ١٤٠ \* فهو المكان الملايم وان كان يتحرك

الجسم عنه بطبعه فهذا المكان هو غير الملايم ولا يمكن ان يكون بين هذين القسمين قسمة اخرى وبالحقيقة ما بلاصق المكان الطبيعي ليس بمكان طبيعي بل جاره وجار الشئ غير ذلك الشئ \* اشارة \* (الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يستحيل ان يكون في طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا يقتضي توجيهها الى شئ وصرفا عنه وقد بان ايضا ان المحدد للجهات لا مبدأ مفارقة فيه لموضعه الطبيعي فلا ميل مستقيم فيه فهو مما وجوده عن صناعه بالابداع ليس مما يتكون من جسم تفسد اليه او تفسد الى جسم يتكون عنه بل ان كان له كون وفساد فمن عدم واليه ولهذا فانه لا يتحرك ولا يمتد ولا يستحيل استحالة يؤثر في الجوهر كفساد الماء المؤدى الى فساد) \* الشرح \* هذا الفصل يشتمل على مسائل بعضها مقدمة في اثبات البعض واولها بيان انه يستحيل ان يجمع في الجسم الواحد ميل مستقيم ومستدير لان الميل المستقيم توجد نحو جهة والميل المستدير انصرف عن تلك الجهة ويستحيل ان يكون الجسم الواحد في الزمان الواحد متوجها الى جهة ومنصرفا عنها وثانيها ان الكون والفساد على الفلك محال لانه لو صح الكون والفساد عليه

عمافي الكتاب لاوردنا التحقيق فيه لكن التجاوز عن هذا القدر يقتضي التسف ومنها قوله ان لم من قول الشيخ اثبات الصورة الذهنية فانما لم فيما لا يكون موجودا اما المحسوسات التي لا تدرك الا اذا كانت موجودة فيحتمل ان يكون ادراكها اضافة ما للمدرك اليها والجواب ان الادراك معنى واحد انما يختلف باضافته الى الحس والعقل فاذا دلت ماهيته في موضع على كونه امرا غير مضاف عرضت له الاضافة علم قضاياه ليس نفس الاضافة انما كان ومنها قوله حصول الاستدارة والحرارة في القوة المدركة يقتضي صهرتها مستديرة حارة والجواب ان الاستدارة ان كانت جزئية كانت ذات وضع ولا محالة يكون محلها ذا وضع فيصير الجزء الذي هو محلها مستديرا بها من حيث هو محلها ولا يلزم من ذلك ان يصير المدرك الذي يكون ذلك المحل آله مستديرا وان كانت كلية لم يكن ذات وضع ولا يقتضي ان يصير محلها مستديرا واما الحرارة فانها لا تقتضي كون محلها حارا الا اذا كان الحال هي بعينها والمحل جسم خاليا عن غيرها من شأنها ان يفعل عنها ولا يلزم من ذلك ان صورتها المتغيرة اياها اذا حلت حتما او قرة حتما نية ان تجملها حارة فضلا عن ان تجعل المدرك الذي يكون ذلك المحل آله حارا والاعتراضات التي اوردها على كل واحد من الادراكات الجزئية تجري مجرى هذه والاشتغال بها يقتضي تطويل شرح الكتاب بما ليس في مته واما احتجاجاته بعد تسليم احتياج الادراك الى حصول صورة في المدرك على انه امر وراء ذلك الحصول فنها قوله لو كان ادراك السواد عبارة عن حصوله لشيء فقط لكان الجسم الاسود مدركا والجواب ان حصول الشيء لشيء يقع بالاشتراك والتشابه على معان مختلفة كحصول الجوهر للجوهر والعرض وحصول العرض للعرض والجوهر للصورة للمادة او الجسم وعكسهما والحاضر لما حضر عنده وعكسه الى غير ذلك ولما كان الحصول الادراكي معلوما ولم يكن المراد من هذا القول تعريفا لادراك لم يتعرض لبيان الاقسام بل اقتصر على تعيين هذا الحصول بانه حصول صورة ما للمدرك لالشيء على الاطلاق ولما لم يكن هذا الحصول بمعنى حصول العرض لموضوعه لم يجب ان يكون الاسود مدرك السواد ومنها قوله وايضا اوجب انا اذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا قائما في جسم واعتقدنا حلول السواد

لكن الميل المستقيم موجودا فيه على ما قرر في الفصل السالف لكن ذلك محال لان الميل المستدير موجود فيه اما في المحدد فالبرهان المذكور واما في غيره فبالرصد لا نأشاهد حركات مستديرة للكواكب ولا يمكن ان يكون ذلك الكواكب نفسها على ما سيأتي فلا بد وان يكون للفلك اذا كانت الافلاك متحركة كذا بالاستدارة



ففيها ميل مستديرة وقد ثبت ان الميل المستدير والمستقيم لا يجتمعان فاذا يستحيل الكون والفساد على الافلاك  
فاذا ان كان لها كون وفساد ففي عدم واليه وانماثل انكم قد دلتم على ان الميل المستقيم والمستدير لا يجتمعان  
وبهذا السر لا يحصل مطلوبكم \* ١٤١ لان لقائل ان يقول جوزوا ان يكون طبيعة الفلك يقتضي الميل

المستدير بشرط الحصول في الحيز  
الطبيعي ويقتضي المستقيم بشرط  
الخروج عن الحيز الطبيعي كما انكم  
تقولون طبيعة كل عنصر يقتضي  
الحركة بشرط الخروج عن الحيز  
الطبيعي والسكون بشرط الحصول  
في الحيز الطبيعي واذا كان كذلك  
فالملك فيه مبدأ ميل مستقيم بمعنى  
ان صورته النوعية صورة يقتضي  
الميل المستقيم متى اتفق تكونه في خارج  
حيزه ويقتضي الميل المستدير متى اتفق  
تكونه في حيزه فاذا كرموه من الحجة  
لا يطل هذا الاجمال ومتى لم يطلوا  
ذلك لم يتم دليلكم على ان الفلك  
ليس بكاين ولا فاسد هذا في الافلاك  
المحدد واما في سائر الافلاك ففيها  
سؤال آخر وهو انا لانفسم ان فيها  
ميلا مستديرا لان دليلكم في ذلك  
مبنى على بساطة الفلك والدليل  
على بساطة الفلك انما تجرى في المحدد  
لا في غيره والسؤال ذكرتموه من  
ان الكواكب متحركة بالاستدارة فلم  
لا يجوز ان يكون الكواكب متحركة  
في جرم الفلك ساكنها فيها وانهم  
انما يطلون هذا باستحالة الخرق  
على الفلك وستبين انه ليس لكم  
دلالة على استحالة ذلك فيما بعد الفلك  
المحدد من الافلاك وثالثها ان الخرق  
والنمو والاستحالة المؤدية الى زوال  
الصورة محال اما ان الخرق محال

فيه ان نقطع بكونه عالما به والجواب ان اعتقاد حلول السواد فيه ان كان  
على سبيل حلوله في الاجسام فهو وجهل وسخف وان كان على سبيل  
حلوله في المجردات فهو معنى كونه عالما به ولا تغاير بينهما الا تغاير الالفاظ  
المترادفة ومنها قوله انا بعد العلم بان الله تعالى ليس بجسم ولا حال فيه  
قد تشكك في انه هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه فاعلا فغيره لا ويدل ذلك على ان  
كون الشيء عالما بشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له والجواب ان ذلك  
انما يقع اذا لم يتحقق ان ذاته باي وجه حصل لذاته وان غيره باي  
وجه حصل له فان معنى الحصول مختلفة فاذا حققنا تجرده وحققنا ان كون  
الشيء مجردا قائما بالذات يقتضي علمه بذاته وبصفاته كما يجيء بيانه لم  
نتشكك في ذلك ومنها قوله اذا كان نعقل ذاتنا نفس ذاتنا على  
ما يقولون فعلنا بعلمنا بذاتنا اما ان يكون علمنا بذاتنا وحيث يكون ايضا  
هو ذاتنا بعينه وهم جرافى التركيبات الغير المتناهية واما ان لا يكون  
هو علمنا بذاتنا ويلزم منه ايضا ان لا يكون علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذا  
من اعتراضات المسعودى والجواب عنه ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات  
وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات  
ذهنية لا تنقطع مادام للغير يعتبره واما قوله حصول الشيء للشيء يقتضي  
تغاير الشئين كما ضافة الشيء الى الشيء وايجاد الشيء من الشيء وذلك  
يقتضي امتناع كون الشيء عالما بنفسه فالجواب ان تغاير الاعتبار  
كاف في الحصول والاضافة فان المعالج لنفسه معالج باعتبار اخر وليس  
بكاف في الايجاد لانه يقتضي تقدم الوجود على الوجود بالذات ومنها قوله  
الصورة تحصل في الخيال او في الجليدية والادراك يكون في الحس المشترك  
او في ملقى العصبين فلو كان نفس الحصول ادراكا لكانا معا والجواب  
ما مر وهو ان الادراك ليس هو حصول الصورة في الآلة فقط بل  
حصوله في المدرك لحصوله في الآلة وههنا الادراك لا يحصل في الحس  
المشترك ولا في ملقى العصبين بل في النفس بواسطة هاتين الآتين عند  
حصول الصورة في الموضعين المذكورين او غيرهما ومنها قوله انا نعلم ان  
المبصر هو زيد الموجود في الخارج والقول بانه مثاله وشبهه يقتضي  
النك في الاوليات والجواب ان المبصر هو زيد لاشك ولا نزاع فيه اما  
الابصار فهو حصول مثله في آلة المدرك وعدم التمييز المدرك

فلان الخرق انما يكون لحركة كل واحد من الاجزاء المحترقة على الاستقامة وذلك على الفلك محال ولكن على  
هذا التقدير لا يكون امتناع الخرق على الفلك مبنيا على امتناع الكون والفساد عليه وعبرة الكتاب  
في هذا ان قول الوجه فيه ان يقال ان ذلك به سبط والخرق عبارة عن الانفصال وقد بينا في باب الهوى



ان المتصل اذا صار منفصلا فانه لا بد وان تفسد الجسمية التي كانت ويتكون جسميا ن اخر بان فيكون الحرف  
تفصلا للكون والفساد واما انه يستحيل عليه التوفلان التحويلة من ازيد الجسيم في مقداره بسبب نفوذ اجزاء شبيهة به فيه  
بذلك يقتضي فرق اتصال النامي وقد بينا ان ذلك يتضمن الكون \* ١٤٢ \* والفساد واما انه يستحيل الاستحالة

لؤدية الى فساد الجوهر وهو ظاهر  
ياصل ان هذه الاحكام انما يمكن  
بما تمسك بالادلة المذكورة في الفلك  
لمحدد فاما في غيره فلا والا اعتبار  
الصحيح تحقق ما قلناه هذا آخر الكلام  
في الاجسام الفلكية \* القسم الثاني \*  
من الكلام في الاجسام العنصرية  
وقد ثمان مسائل ( المسئلة الاولى )  
في عدد الاسطوانات وفيه فصلان  
\* تنبيه \* ( الاجسام التي قبلنا  
تجدد فيها قوى مهيأة نحو الفعل  
مثل الحرارة والبرودة واللدغ والتحذير  
ومثل طعوم وروائح كثيرة وقوى  
مهيأة نحو الانفعال السريع  
والبطي مثل الرطوبة واليبوسة  
واللين والصلابة والزوجة والصلابة  
ثم اذا اقتضت حاجتنا التامل وجدتها  
قد تعري عن جميع القوى الفعالة  
الحرارة والبرودة والمتوسط الذي  
يستبرد بالقياس الى الحار ويحتضن  
بالقياس الى البارد وعني بهذا انك  
تجد في كل باب منهما اذا اعتبرته  
ان جسمها يوجد عدما لجسده مثلا  
يكون ولالون فيه والاراحة ولاطعم  
او وجدته متهايا الى الحرارة والبرودة  
مثل اللدغ والتحذير وكذلك الحال  
في الهيات المعدة الى الانفعال  
فان التفتيش يلزم اجسام العالم  
التي تلبس الرطوبة او ييبوسة لانها اما  
ان تسهل تفرقها واتصالها وركها

والادراك هو منشاء هذا الاعتراض ويجري مجرى ذلك ما قال غيره  
من المعترضين ايضا عليه وهو ان الادراك كيف يكون صورة ذهنية  
مطابقة لما في الخارج والشعور بالمطابقة انما يكون بعد الشعور بما  
في الخارج وجوابه ان المطابقة غير الشعور بها وانما اشترط فيه الاول  
دون الثاني فهذه جل من الاعتراضات على ما ذكره الشيخ واجوبتها  
قد اقتصرنا عليها اثار الاختصار فان فيها وفيما سياتي من بعد  
لكفاية لمن اخذت الفطانة بيده كما قال الشيخ في صدر الكتاب  
\* تنبيه \* ( الشيء قد يكون محسوسا وما يشاهد من يكون مهيئا  
عند غيبته يمثل صورته في الساطن كزبد الذي ابصرته مثلا اذا قاب  
عنك فخيلته وقد يكون معقولا عند ما يتصور من زيد مثلا معنى الانسان  
الموجود ايضا غيره وهو عند ما يكون محسوسا يكون قد غشيت غواش  
غريبة عن ماهيته لواز بلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل ان ووضع  
وكيف ومقدار بعينه واول توهم بدله غيره لم تؤثر في حقيقة ماهية انسانيته  
والحس بناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تعلقه بسبب  
المادة التي خلق منها لا يجرد منها ولا يناله الا بملاقاة وضوءة بين حسه  
ومادته ولذلك لا يتمثل في الحس الاظهر صورته اذا زال واما الخيال  
الباطن فتخل به مع تلك العوارض لا يقتدر على تجريده المطلق عنهما  
لكنه يجرد من تلك الملاقاة المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل  
صورته مع غيبه حاسنها واما العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكتوفة  
باللواحق الغريبة المخصصة مستثباتا ما كانه عمل بالحسوس من عملا جعله  
معقولا) لما فرغ من بيان معنى الادراك اراد ان ينبه على انواعه ومراتبها  
وانواع الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك  
الشيء الموجود في المدة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به  
محسوسة من الابن والمتي والوضع والكيف والكم وغير ذلك وبعض  
ذلك لا ينفك ذلك الشيء عن امثاله في الوجود الخارجي ولا يشاركه  
فيها غيره والتخيل ادراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة ولكن  
في حالتى حضوره وغيبته والتوهم ادراك المصاتي غير محسوسة من  
الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة  
لا يشارك فيها غيره والتعقل ادراك للشيء من حيث هو هو فقط لا من

للشكل من غير مانعة فتكون رطبة او تصعب فتكون ادية واما التي لا يمكن فيها ذلك اصلا فلغيرها \* حيث \*  
من الاجسام واما سائر ما يشبه ذلك فقد تميز عنها جسم او ينتمي الى هاتين انما اللين والصلابة  
واللزوجة والهشاشة وغير ذلك) \* التفسير \* قال الشارح رضي الله عنه وارضاه لسافرغ من الكلام



في اجرام السموات شرع بعد ذلك في الكلام على الاجسام العنصرية وذكر في هذا الفصل القوى الارادية التي بها يتم العمل والانفعال من الاركان واعلم ان الشيخ عد ههنا قوى ~~كبيرة~~ وجعل بعضها مهياة نحو الفعل وجعل بعضها مهياة ١٤٣ نحو الانفعال فيجب علينا ان نتكلم في امور احدها في حقيقة

القوة وقد مضى الكلام فيها وثانيها ان نتكلم في القوى المهياة للفعل والقوى المهياة للانفعال واعلم ان القوة ليست هي الفاعلة للفعل ولا المنفصلة للانفعال بل الناعل هو الذات التي قامت القوة بها وكذا المفعول فالحرق هو النار لا الحرارة والمحرق هو القطن لا القوة القاهية به ولكن تهو الذات اما الفاعلية او المنفصلة لا بد وان يكون لاجل هذه القوى القاهية بها فهذه القوى تكون مهياة لذوات نحو الفعل والا فعمل اي يكون عللا لتبهو الذات الفاعلية او لتبهوها للمفعلية فهذا هو المراد من القوة المهياة نحو الفعل والقوة المهياة نحو الانفعال وثالثها تعريف القوى المذكورة في هذا الموضع اما القوى الفعلية فست \* الحرارة \* والبرودة \* واللدغ \* والتحذير \* والطعم \* والرائحة \* واما الانفعالية فست ايضا \* الرطوبة \* واليبوسة \* واللين \* والصلابة \* والزوجة \* والهشاشة \* فنقول ذكر السخ في الحدود ان الحرارة كمية فعلية محركة لما يكون فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيعرض ان نجعل المتجانسات وتفرق المتخلفات وتحدث تماثلا من باب الكيف وتكاثفا من باب الوضع لتحليله وتصعيده اللطيف واعلم

حيث هو شئ اخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة بهذا النوع من الادراك فهذه ادراكات مترتبة في التبريد الاول مشروط بثلاثة اشياء حضور المادة واكتشاف الهيات وكون المدرك جزئيا والثاني مجرد عن الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين وارابعه صالحيه لانها اذا قيست الى مدرك واحد سقط الوهم عن الاعتبار لانه لا يدرك ما يدركه الحس والخيال باتفراده بل يدرك ما يدركه بمشاركه الخيال وبذلك يتخصص مدركه ويصير جزئيا ولذلك لم يعتبره الشيخ في هذا الكتاب وادبره في سائر كتبه بالوجه الاول وكل طبيعة كالانسانية اذا اخذت من حيث هي هي صلت لان تقع على كثيرين ولان لا تقع الاعلى واحد وانما تختلف في ذلك بافضياف معان غيرها اليها لا تختلف هي باختلاف تلك المعنى ولا يلزمها شئ من تلك المعاني من حيث ماهيتها فالمعنى الذي يضاف اليها ويخصصها جزئيا شخصيا هو المادة اولا لان ريدا لا يباين عمروا بالانسانية ولا بما تفضيه الانسانية نفسها وانما يباينه بشخصه المادي ثم ما تستلزمه المادة من الاحوال المذكورة كالابن والكبف وغيرهما ثانيا فالصورة المحسوسة منتزعة نزعاً ناقصا مشروطا بحضور المادة والخيالية منتزعة نزعاً اكثر لكنه غير تام والعقلية منتزعة نزعاً تاما وعبرة الكتاب ظاهرة واتماثل بالابصار لانه اظهر انواع الاحساس والفاضل الشارح فسر العواشي الغريبة عن الماهية بجميع العوارض المصارفة ولوازم الوجود والماهية واوازم الماهية كالزوجية للاثنين لا تكون غريبة عن الماهية وايضا لا تكون بحيث يمكن ان تزال وايضا لا تكون مثل هذه افواشي عند ما يكون الشئ محسوسا فقط بل وعند ما يكون معقولا ايضا وقد اورد في هذا الموضع سؤالا وهو ان الصورة العقلية من حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض في الموضع تكون جزئية ويكون تسخها وعرضيتها وحاولها في تلك النفس ومة رتبها الصفات تلك النفس عوارض غريبة لا تنفك عنها وهذا يناقض قولهم العقل يقدر على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة وايضا تلك الصورة التي في نفس زيد مثلا لا يمكن ان تكون جزءا من ماهية الاشخاص الموجودة في الخارج قبل زيد وبعده فاذا تلك الصورة ليست بمجرد ولا بمشترك فيها واحاط بان الانسانية

ان التماثل قد يعني به رقة القوام فيثبت يكون من باب الكيف والتكاثف لما قبل له الفاظ وقد يعني به انقشاش الاجزاء بحيث يخاطها جرم غريب وهو من باب الوضع فيكون التكاثف المقابل له هو اجتماع الاجزاء وخروج الجسم الغريب عنها ينهها ثم ان الحرارة لما كان من شأنها التلطيف والتزقي فكانت مفيدة



للتخلخل الذي من باب الكيف ومن حيث انما يجمع بين المتشاكلات ويفرق بين المختلفات فهي بعيد التكاثف الذي من باب الوضع الذي هو عبارة عن اجتماع الاجزاء الوجدانية للطبع وخروج الجسم القرب عما بينها وذكر في تعريف البرودة انها كيفية فعلية يعمل جميعا بين المجانسين وغير المجانسين ﴿ ١٤٤ ﴾ بحصرها الاجسام بتكثفها

وعقد هذا الذين من باب الكيف ثم قال  
 او يجب ان تسقط من الحدين ما اوردناه  
 تفهيم اللفظ المشترك ويستعمل الباقي ولما قلنا  
 ان يقول الستم قد ذكرتم في المنطق  
 ان من جملة الاغاليط في الاقوال  
 الشارحة تعريف الشيء بما هو اخفى  
 منه ومعلوم ان العلم بحقيقة الحرارة  
 اجلى من العلم بكونها جاعلة للمجنا  
 نسات ومفرقة للمختلفات ومحدثة  
 للتخلخل الذي من باب الكيف  
 والتكاثف الذي من باب الوضع  
 فان كل احد بديهية عقله بل كل  
 حيوان بمقتضى حسه يفرق بين  
 الحار والبارد ويميز بين الحرارة  
 وغيرها واما الافعال التي ذكرتموها  
 للحرارة فانما لانعلم حصولها عقب  
 ملاقاتها للاجسام البعيدة التعب  
 العظيم في استقراء احوالها وتبع  
 جزئياتها ثم ان الاستقراء لا يفيد  
 العلم بان يحصل عقب ملاقاتها  
 هذه الاثار ثم بعد القطع بذلك لا يمكن  
 القطع باستناد تلك الاثار الى الكيفية  
 القابعة بعجم النار مثلا لا بعد القدر  
 في الفاعل المختار وبيان انه لا يجوز ان  
 يكون حصول هذه الاثار عقب  
 ملاقات النار لان الفاعل المختار  
 اجري العادة بخلق تلك الاثار عقب  
 ملاقاتها ومعلوم ان اثبات كل واحد  
 من هذه المراتب يستدعي بحثا وتد  
 قبا وانظرا طويلا فكيف يجوز ان  
 يجعل ذلك مرفقا بحقيقة الحرارة  
 التي كل من له حس سليم يدركها  
 ويميز بينها وبين كل ما عداها واما

المشتركة الموجودة في الاشخاص في نفسها مجردة عن الواحق فالعلم  
 المتعلق بها من حيث هو علم كلي مجرد لان معلومه كذلك لان العلم  
 في ذاته كذلك قال واهذا السبب سماه المتقدمون كليا تعويلا على فهم  
 التلمين والمتأخرون اذ لم يقفوا على اغراضهم ظنوا ان في العقد صورة كلية  
 مجردة وليس الامر على ما ظنوه بل التحقيق على ما ذكرناه واقول الانسانية  
 التي في زيد ليست بعينها التي في عمرو فالانسانية المتناولة لهما عامان حيث  
 هي متناولة لهما ليست هي التي في كل واحد منهما ولا هي فيهما معا  
 لان الموجود منها في احد هما حيث لا يكون نفسها بل جزأ منها فهي  
 انما تكون في العقل فقط وهي الانسانية الكلية فهي من حيث كونها  
 صورة واحدة في عقل زيد منسلا جرتية ومن حيث كونها منسقة بكل  
 واحد من الناس كلية ومعنى تعلمها ان الانسانية المدركة بتلك الصورة  
 التي هي طبيعة صالحة لا تكون كبيرة ولان لا تكون او كانت في اى مادة  
 من مواد الاشخاص لحصل ذلك الشخص بعينه او اى واحد من تلك  
 الاشخاص سق الى ان يدركه زيد حصل في عقله تلك الصورة بعينها  
 فهذا معنى اشتراكها واما معنى تجردها فتكون تلك الطبيعة التي  
 انضاف اليها معنى الاشتراك منترعة عن الواحق المسادية الخارجية  
 وان كانت باعتبار اخر مكسوفة بالواحق الذهنية المستحصنة فانها باحد  
 الاعتبارين مما يظن به في شئ آخر ويدرك به شئ اخر وبالاختبار الاخر  
 مما يظن فيه وتذكر نفسه فذن الصورة التي ذكر هذا الفاضل حالها  
 ههنا هي الطبيعة الانسانية التي ليست في الحقيقة كلية ولا جرتية واما التي  
 سمى المتقدمون كلية ونعنيهم المتأخرون في ذلك فلم يتعرض له البتة  
 والعجب منه انه ناقض بتحقيقه هذا ما قاله في مواضع غير معدودة وهو  
 ان الكليات لا توجد في الخارج قوله (واما ما هو في ذاته من الشوائب  
 البادية والواحق الغريبة التي لا يلزم ماهيته عن ماهيته وهو معقول لذاته  
 ليس يحتاج الى عمل يعمل به بعده لان بعقله ما من شئ ان بعقله بل لعله  
 من جانب ما من شئ ان بعقله) اقول الشئ الذي لا يتعلق بالامادة اصلا ولا  
 بالواحق الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شئ من خارج ذاته لموافقا غريبا  
 لانه مجرد عما يغار ذاتا بل انما يلحقه ما يلزم ماهيته عن ماهيته وهذا تصریح  
 ان لوازم الماهية ليست من القواشي الغريبة فذلك الشئ لا يمكن ان يتكرر

الطعوم والروائح فلما عجزوا ان يذكروا الكل واحدا منها اثر اخاصا اعتقدوا بسبب ذلك ان حقايق ﴿ الا ﴾

الطعوم والروائح غير معلومة اهم وهذا خطأ بل التحقيق في هذا الباب ان يقول لاشك ان التعريف يستدعي  
 كون للعرف مجهولا والمعرف معلوما ولا يجب ان يكون العلم بكل شئ مستغادا من العلم بشئ آخر والالزام الذوز



اوالتسلسل بل لا بد من الاتصاف بالصورات بتسمية قطرية غنية عن الاكتساب واولى الاشياء بذلك ما يجتمع  
 الانسان من شدة كاله واذاته وكشهوته وغضبه او يدرك بحواسه كدركات الحواس الخمس فان ماهية كل واحد من هذه  
 الاسرار يكون بصورة اكل احد \* ١٤٥ \* تصور افطرا بديها في حائل تعريفها لا يمكن لانه هو اخفى منها

وعما تساويا والامر ان باطلان  
 فعلمنا ان التعريفات التي ذكرناها  
 للحرارة والبرودة وغيرها تعريفات  
 باطلة لا ذكرهم لهذه الآثار للحرارة  
 والبرودة افادهم زيادة معرفة  
 ماهيتها وبجربهم من ذكر آثار  
 صادر عن الطعوم والروائح بمتذوقهم  
 من الاحاطة بمخفايقها فهذا هو  
 التحقيق في هذا الباب واما اللدغ  
 والتحذير فاعلم ان اللدغ منسوب  
 الى الحرارة والتحذير الى البرودة وذكر  
 في التنازل ان اللدغ هو الذي  
 له كيفية نقادة جرد لطيفة تحدث  
 في الانصال تفرقا كبيرا عند  
 متفاوت الوضع صغير المتنازل فلا  
 يحس كل واحد بانفراده وبحس  
 بالجملة كالوجع الواحد وذكر في  
 التحذير انه البارد الذي يبلغ من برده  
 للعضو الى ان يصير جوهرا لروح  
 الحاملة اليه قوة الحس والحركة  
 باردا ومن اجله فليظا في جوهره  
 فلا يستعملها القوى النفسانية  
 ويجعل من ج العضو كذلك فلا  
 يقبل تأثير القوى النفسانية فهذا  
 شرح ما اوردته من القوى الفعلية  
 واما القوى الانفعالية فتها الرطوبة  
 وذكر في الشفا انها في المشهور  
 عبارة عن الالة اي كون الجسم  
 بحيث يتصلق بالغير وهو باطل فان  
 الجسم كلما كان اوطب كان اقل

الا بالماهية وهو معقول لذاته لانه لا يحتاج الى تجريد فان لم يعقل كان  
 ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهة ذاته في نفسه معقول غير محتاج  
 الى عمل يعمل به ليصير معقولا بل العاقلة تحتاج الى عمل تعمل بنفسها  
 كما فكر مثلا لتصور عاقلة له فالضعف في قواه بل لعله يعود الى العمل ويحتمل  
 ان يعود الى المعقول لان ذلك الشيء من شدة ان يكون ايضا عاقلا بذاته  
 كما ينبغي بيانه وهو معنى قواه بل لعله في جانب ما من شأنه ان يعقله كما  
 الشيخ قسم الموجودات الى ما من شأنه ان يكون عاقلا والى ما ليس من شأنه  
 ذلك وقسمها ايضا الى ما من شأنه ان يكون معقولا بذاته والى ما ليس  
 من شأنه ذلك فاشير الى ان ما من شأنه ان يكون معقولا بذاته ليس بحسب  
 القسمة الاولى من القسم الذي ليس من شأنه ان يكون عاقلا بل هو من القسم  
 الاخر اعني مما من شأنه ان يكون عاقلا وانما لم يحكم بذلك جزا لانه مما لم يبيحه  
 بعد وسبق في بيانه واورد الفقه مثل الشارح شكك في ان ذكر ان المراد  
 من المادة ههنا هو المحل سواء كان محسوسا كغضب السرير او معقولا  
 كالهوى وسواء كان متقوما بالمحل كالهوى او مقوما له كالموضوع  
 وذلك النك ان المحل ماهية معقولة لا ينسب في تعقلها تعقل الحال فيها  
 فان من عقل ثبوت الشك كل الخشب فقد عقلها فاذن ليست هي بمادة  
 عن التعقل واجاب بان التعقل ان كان حصول ماهية المعقل للعقل كان  
 المانع عن التعقل هو المادة لا غير لان كل ما ليس في محل فلكونه قائما بذاته  
 بتكون حقيقة حاصلة لذاته فهو معقول لذاته عاقل لذاته وكل ما يقوم  
 بمعزل لم يكن حقيقة حاصلة لذاته بل غيره فلا يكون هو عاقلا لذاته ويصير  
 معقولا لغيره يعمل بعمل به ذلك الغير وهو الانتزاع اقول هذا الجواب  
 ليس كما ينبغي فان الجسم ليس في محل وليس عاقلا لذاته والصورة المعقولة  
 حالة في محل وليست محتاجة الى عمل يعمل بها لتصور معقولة والحق ان  
 المادة ههنا هي الهوى لا غير فانها هي القنطرة لكون كل ما يحل فيها  
 من الصور والاعراض المحسوسة وغير المحسوسة اشخاصا ذات وضاع  
 وهي وجع ما يحل فيها يمكن ان تؤخذ من حيث هي كذلك وحينئذ  
 لا يكون شيء منها معقولا ويمكن ان يؤخذ مجردة عن الراحق الشخصية  
 وحينئذ يكون جميعها معقولا وهذا هو منع المدعى عن كون الشيء معقولا  
 واما كون الشيء عاقلا فهو يكون لقيامه بالذات بعد مجرده ايضا في ذاته

التصديق بالبرهان الماء \* ١٩ \* الصنف جدا فان الحس الاصغر فيه ما كان يتصلق منه بالاصغر اقل  
 مما يتصلق من الماء الغير الصافي او الدهن الى العسل فذلك ان الالتصاق ليس خاصية ارطوية ولا بطل هذا الاعتبار  
 لم يبق للرطوبة الا سهولة قبول الاشكال القوية وسهولة تركيبها فيكون رسمها انها الكيفية التي بها يكون الاجسام



سهولة القبول للاشكال القريبة سهلة الترك لها واليبوسة هي الكيفية التي تكون بها الجسم عسر القبول للاشكال القريبة وعسر الترك بعد قبوله لها ولنا ثل ان يقول الاستدلال على ان الرطوبة عبارة عن الكيفية التي بها يكون الجسم سهل القبول للاشكال او عن الكيفية التي بها يكون الجسم سهل

﴿ ١٤٦ ﴾

الاتصاق بالغير استدلال

لا بسبب عمل عامل كاسياتي بيانه \* اشارة \* ( لعلك تشرع الان الى ان تشرح لك امر القوى الدراكة من باطن ادنى شرح وان تقدم شرح امر القوى المناسبة للحس اولا فاسمع ) اقول لما فرغ من بيان انواع الادراكات شرع في اثبات القوى المدركة واحوالها وابتدا بالحيوانية وهي تنقسم الى ظاهرة وباطنة اما الظاهرة فلكونها ظاهرة الوجود لم تكن محتاجة الى الاثبات ولما كان بيان كيفية الاحساس بها يحتاج الى كلام طويل غير مناسب بسبب بساطة الكتاب لم تعرض له واما الباطنة فلنا سببها الماضي ولبنا ما سياتي من احوال النفس التي طقة عليها كانت بحاجة الى تحقيقه فجعل هذا الفصل مستأهلا لبيان اثباتها وتأثيرها والاشارة الى مواضعها وهذه القوى تنقسم الى مدركة والى معينة على الادراك والمدركة مدركة اما لما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهو ما يسمى صورا واما لما لا يمكن وهو ما يسمى معاني والمعينة تعين اما بحفظ المدركات من غير تصرف ليمكن المدرك من المعاودة الى ادراكها واما بالتصرف فيها والمعينة بالحفظ معينة اما للمدركة الصورية اما للمدركة المعنوية فهذه خمس قوى الاولى مدركة الصور وتسمى حسا شاكرا لانها تدرك خيالات الحسوسات الظاهرة بالتأدية اليها والثانية معينة بمعيتها بالحفظ وتسمى خيالا ومصورة والثالثة المتصرف في المدركات وتسمى منخلة ومنكرة باعتبار ان والرابعة مدركة المعاني وتسمى وهما ومتوشمة والخامسة معينة بالحفظ وتسمى حافظة وذاكرة والسادسة جميع مدركة وان كانت المدركة منها اثنين فقط لان الادراكات الباطنة لا يتم الا بتدريجها وابتداء الشيخ بشرح الحس المشترك لمناسبة للحس الظاهر فان الترتيب التعليمي ان يرتقي بالعلمين في احوالها عند الحس الى ما هو اقرب الى العقل قوله ( ليس قد تبصر الفطر النازل خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا كله على سبيل المشاهدة لا على سبيل تخيل او تذكر وانت تعلم ان البصر انما ترسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل او المستدير كالنقطة لا كالخط فقد بقي اذن في بعض قوائم الهيئة ما ارسم فيه اولا واتصل بها هيئة الابصار الحاضر فتدرك قوة قبل البصر اليها يؤدي البصر كالمشاهدة وعندها يجمع الحسوسات فتدركها وعندك قوة تحفظ مثل الحسوسات بعد القيومية محتجة فيها وبها تدين القوتين فكذلك ان تحكم ان هذا اللون غير

في امر لفظي لان هذين الامرين اعني سهولة قول الاشكال وسهولة الاتصاق بالغير امران متغايران في ماهيتهما ولا ينكر هذا التغاير اصلا فلا يبقى ههنا الا السزاع في اطلاق لفظ الرطوبة على واحد منهما وذلك لا يفيد فائدة علمية بل الناس اتفقوا على ان الرطب اذا اختلط باليابس افاده الاستساق عن التشتت ومعلوم ان ذلك لا يحصل الا اذا جعلنا الرطوبة عبارة عن البلة الا ترى ان الهواء اذا اختلط بالتراب اليابس جدا فانه لا يفيد استساقا عن التشتت وايضا اتفقوا على ان النار يابسنة مع اتفاقهم على انها العطف الاجسام وارقها قواما فان الجود والكثافة خاصية البارد والسبلان خاصية الحار فلما اتفقوا على يبوسة النار مع اتفاقهم على رقة قوامها وسهولة قبولها للاشكال القريبة علمنا انه لا يجوز ان يكون الرطوبة عبارة عما ذكره واما الجهة التي ذكروها فهي ضيقة جدا لا تالنا انفسر الرطوبة بالاتصاق على الاطلاق بل بالكيفية التي لاجلها يكون الجسم سهل الاتصاق بالغير سهل الانفصال عنه ومعلوم ان هذه الكيفية في الدهن والعسل ليست باكمل منها في الماء فلا يلزم ان يكون الدهن والعسل ارقط من الماء وهذا التدرج

﴿ هذا ﴾

كاف في القدر في هذه الحجة ثم عليك بسائر كتبنا ان كنت في الاسهاس ارجب بل

الواجب ان يجعل الرطوبة عبارة عن الكيفية التي بها يكون الجسم سهل الاتصاق بالغير سهل الانفصال عنه واليبوسة عبارة عن الكيفية التي بها يكون الجسم غير الاتصاق بالغير غير الانفصال عنه فان قيل التسمي سلم ان الكيفيات



المدرسة لا يتورع عنهما بالاقوال الشارحة وهنا حجتهم الى تعريف الرطوبة واليوسفة وابطال الاقوال الباطلة  
في ما نقول قد ذكرنا الفرق بين سهولة قبول الاشكال وسهولة الالتصاق والانفصال معلوم بالضرورة  
وان النزاع ههنا ما وقع الا في ١٤٧ \* ان المسمى بالرطوبة اي الامرين واما اللين والصلابة

فاعلم ان الجسم اذا كان يتطامر  
ويتم تحت الاصلع او ما يجري مجراه  
قلنا له انه لين وهناك امور احدها  
الحركة الحاصلة فيه وثانيها حدوث  
شكل التغير فيه وثالثها استعدادها  
لقبول ذلك الانغمار وليس اللين انما هو  
القيء الاخير وكذلك الصلب هو  
الذي لا يتطامر تحت الاصلع فهناك  
امور احدها عدم الانغمار وثانيها  
بقاء الشكل الذي كان وثالثها المقاومة  
وهذا الامر الثالث ليس صلابة ايضا  
فان الهواء الذي في الزنق المنفوخ فيه  
مقاومة ولا صلابة فيه بل الصلابة  
عبارة عن الاستعداد الشديد نحو  
اللانفعال فرجع حاصل البحث الى  
ان اللين عبارة عن الكيفية التي بها  
يكون الجسم مستعدا للانفعال عن  
الشكل الحاضر والصلابة هي  
الكيفية التي بها يكون الجسم مستعدا  
لعدم الانفعال عن الشكل الحاضر  
وهذا هو الذي ذكر الشيخ  
في تفسير الرطوبة واليوسفة فعلى قوله  
يلزم ان لا يبقى الفرق بين الرطب  
واليابس وبين اللين والصلب واما  
على ما ذكرناه فالفرق بين الامرين  
ظاهر واما الزوجة والهشاشة فاعلم  
ان الزوجة كيفية حاصلة بالمزاج  
فان الزجاج هو الذي يكون سهل  
الالتصاق وعسر الانفصال وهو  
مؤلف من رطب ويابس شديدي

١٥٠ اطلعهم وان لصاحب هذا اللون هذا الطبع فان القاصي بهذين  
الامرين يحتاج الى ان يحضره المقضي عليهما حيا فلهذا قولي ( اقول  
هذا بيان اثبات الحس المشترك والخيال وتداستدل على وجود كل واحد  
منهما مفردا وعلى وجودهما معا بالضرورة اما الاستدلال على الحس  
المشترك مفردا فهو قوله البس قد تبصر القطر التازل الى قوله اليها  
يؤدي البصر كالمشاهدة والحاصل ان الموجود في الخارج كنقطة والمرأى  
كنقط والنقطة المتحركة ترسم في البصر عند وصولها الى مكان ما يحدث  
بحسب القابلة بينهما وتزول عنه بزوال القابلة والمقابلة انما تحصل في آن  
بخطية زما بان لا حصولا فيهما لكون الحركة ذريعة فلو لا شيء آخر  
غير البصر ترسم فيه تلك النقطة وتبقى قليلا على وجه متصل الارتماسات  
المتتالية في البصر فيه بعضها بعض لم يكن اتصال في رخط فاذن ههنا  
قوة قد بقي فيها الارتسام البصري مشاهدا واما قوله رصدها فجمع  
المحسوسات فيذكر كها فاشارة الى خاصية اخرى لهذه القوة وهي التي  
لاجلها لقيت بالمشترك وانما ذكرها ههنا لتعريف القوة بها وسيورد  
الحجة على اثباتها واعتراض الفاضل الشارح على هذا الاستدلال بان  
قال لم لا يجوز ان يكون اتصال الارتسامات في الهواء بان يكون كل شكل  
يحدث في جزء من الهواء لوصول النقطة اليه فانه يحدث قبل زوال  
الشكل السابق فيتصل التشكلات ويرى خطا قال وهذا اول مما قالوه  
لان القول بمشاهدة ما ليس في الخارج سفطة وجهالة ثم قال ولم لا يجوز  
ان يكون ذلك في البصر والعلم بان البصر لا ترسم فيه الصورة المتماثل  
ليس ببرهاني والتجربة لا تنفيده والجواب عن الاول ان بقاء الشكل السابق  
عند حصول الشكل بعده يقتضي ان الحلاء فان الشكل انما حدث في الهواء  
لنهاياته المحيطة بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات بحالها بعد خروج  
المتحرك عنها يقتضي احاطة النهايات بالخلاء ومن الثاني ان القول بذلك  
اول بان ينسب الى السفطة والجهالة من القول بوجود قوة للانسان  
يدرك بها شيئا بعد غيبته لانه مع كونه مستملا على القول بمشاهدة ما ليس  
في الخارج قول بمشاهدة ما لا يقاله لبصر ولا يكون في حكم ما يعالجه واما قول  
الشيخ وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبة بمجموعة فيهما  
فاشارة الى الخيال واستدلال على وجوده بالمشاهدة الباطنة وهو ظاهر

الاستدراج فسهولة التصاقه من الرطب وعسر انفصاله من اليابس واما الهش فهو الذي يكون  
عسر التصاق وسهل الانفصال وذلك لغلبة اليابس فيه وقلة الرطب فهذا هو القول في ماهيات الكيفيات  
المذكورة ورايهم انه لما ذاعل بعض هذه القوى معدة للفعل وبعضها لا لانفعال فنقول لان تذاكل الحار







ابصارنا الى الابد... الى قبلنا احدا عن الاجسام الفلكية فانه ليس فيها شيء من هذه الاشياء  
 والتجربة باننا نذكر من بين افعال الحرارة والبرودة لان اظهر افعالها في الخيارات  
 راجع الى دليل وحس ١٢٩ \* اطهر وله انحاء مع ان الالوان والاصوات ايضا مؤثرة في آلي

المسرو السمع لانه اثر الاولين في الاثر  
 ظهورا ما قبله ثم اذا قشفت واجدت  
 اتأمل وجدتها قد اعمى عن جميع  
 القوى الفعالة الا الحرارة والبرودة  
 والمتوسط الذي يشهد بالتماس  
 الى الحار ويستثنى به من ان الالوان  
 نفسها ان الاستقراء دل على  
 ان الاجسام تسمى عن جميع هذه  
 الفعالة الا عن الحرارة والبرودة  
 والكيفية المتوسطة بينهما وهي التي  
 تسمى من الالوان وهي تستخرج بالقياس  
 ان النار وقد يسترد بها من النار  
 ويجب ان يكون سرده في  
 الفعالة القوى الفعالة الارضية  
 والا لزم من كلامه جواز خلط الجسم  
 عن الصور النوعية يعنى الثابتة التي هي  
 مدد الحرارة واليبوسة والمائية التي  
 هي مدد الرطوبة والبرودة واما قواه  
 اعنى بهذا ان يجد في كل واحد منهما  
 اذا اعتبرته ان جسمها يوجد عددا  
 لجنسه فلا يكون ولا لون فيه  
 ولا رائحة ولا طعم او وجدته متبهما  
 الى الحرارة والبرودة مثل اللدغ  
 والتجربة فاعلم ان المراد من بيان  
 الاستقراء الذي اعلمنا ما هو  
 من غنى عن التشرح واما قوله كمال  
 الحل في الهيئات المتقدمة لا تفعل  
 الى آخره فاعلم انه لما تكلم في الكيفيات  
 الفعلية اراد ان يتكلم في الكيفيات  
 الالوانية فبدأ بالاحتجاج على امتناع

الاشياء غير حاصلة للمدرك وان كانت حاصلة في الآلة والغير  
 المتصل لتمثل العقولات فيه وامتناع تمثيل المحسوسات فيه يصلح ان يكون  
 حافظا للصور لمقولة دون المحسوسة واما قول الشيخ وبها بين القوتين  
 يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم فاستدل مسترذ على  
 جودهما معا وهو بناء على ان النفس لا تدرك المحسوسات الا بقوى  
 حسية وتقريرها انها لا تدرك بحس واحد من الحواس الطاهرة غير مخرج  
 واحد من المحسوسات قادر لا يراها حين تحكم على ايض ما انه ذو حلاوة  
 من قوة تدرك البياض والحلاوة معا بهما ولا بمخالفة يكون نسبة حـ  
 لمحسوسات الى تلك القوة نسبة واحدة وايضا كما ان النفس لا تدرك على  
 هذا الحكم الا بقوة مدركة لجميع قواها ايضا لا قدر تدرك تلك القوة  
 حافظا للجميع والافتقار ضرورة كل واحد من البياض والحلاوة  
 عند ادراك الاخر والالوان الى راعتنض الماصح السارح ما يحكم  
 على ريد به انسان وهي حكم مكلي على جزئي فاحكام يجب ان يدركهما  
 معا ويلزم منه ان يكون النفس التي هي مدركة للكليات مدركة للجزئيات  
 والجواب انها مدركة لهما ولكن لا احد هما باآلة والاخر بغير آلة قال  
 والذي يدل على ابطال القول بالحس المشترك على بالضرورة اننا ذوق  
 طعم النار الذي ليس هو الدماغ ولو جاز ذلك لجاز ان يقال بل هو القلب  
 او الكعب وادان صرت شيئا فاستنت مصراته هي تبين احدهما بالعين  
 والاخر بالدماغ والذي يدل على ابطال القول بالخيال ان ابطال ما يراه  
 الانسان طول عمره في جزء من الدماغ يقتضي اما اختلاط الصور او انقطاع  
 كل واحد في جزء وهو في غاية الصغر والجواب عن الاول انه ايضا  
 بالضرورة تجد الفرق بين الذوق وتخيل الذوق وتعلم ان تخيل الذوق  
 ليس في عقلك ومن الثاني انه اسبغ محض وذلك لقياس الاسور الذهبية  
 على الخارجية قوله ( وايضا فان الحيوان تاضتها وغيرنا طعمها تدرك  
 في المحسوسات الجزئية معاني حزية غير محسوسة ولا متادية من طريق  
 الحواس مثل ادراك الشاة مهي في الدب غير محسوس وادراك الكلب  
 معني في السمكة غير محسوس اذراكا جزئيا يحكم به كما يحكم بالحس بما يشاهده  
 وعندك قوة هذا شأنها وايضا فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم  
 قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور) اقول هذا

حارة الاجسام التي في الناس عن الرطوبة واليبوسة على التفسير الذي فسرهما به لان الاجسام التي  
 عندنا لا يشك انها قاطبة الاشكال القريبة اصلا وهي الافلاك فهي لا يكون رطبة ولا يابسة فقد تعرى  
 عنها ايضاً ان يكون متممة اي الرطوبة واليبوسة مثل السنين والصلابة والارووجة والهيئات نسبة وقد ترفت



كيفية انتماها الى الرطوبة واليبوسة \* تنبيه \* (والحس الباع في الحرارة بطبعة هو النار والبالغ في البرودة بطبعة هو الماء والبالغ في الميعان هو الهواء والبالغ في الجمود هو الارض والهوا بالقياس الى الماء حار لطيف يشبهه الماء اذا سخن ولطف والارض اذا حلت وطباعها ولم يسخن بعله \* ١٥٠ \* بردت واذا خدت النار وفارقتها

هخوتها تكون منها اجسام صلبة ارضية يقذفها السحاب الصاعق وهذه الاربع مختلفة الصور ولذلك تستقر النار حيث تستقر فيه الهواء ولا الماء حيث لا تستقر فيه الهواء ولا الهواء حيث يستقر فيه الماء وذلك في الاطراف اطهر الشرح للمبين ان القوى العرضية الارلية التي بها يحصل التفاعل بين الاركان الاربعة الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة شريع بعد ذلك في بيان ان الاجسام الموصوفة بتلك الكيفيات فالبالغ في الحرارة بطبعة هو النار والبالغ في البرودة بطبعة هو الماء والبالغ في الميعان هو الهواء فالبالغ في الجمود هو الارض واعلم انك قد عرفت في التلحق انه اذا قيل للانسان هو الناطق اقتضى ذلك كون المحمول مساويا للوضوع اي لا يكون اعم منه ولا اخص واذا كان كذلك كان تولد الباع في الحرارة هو النار وكذلك سائر القضايا يقتضي ان يكون محمول كل واحد منها مساويا للوضوع وذا عرفت ذلك فنقول انما اختلفوا في بعض هذه القضايا ونحن نسير الى ذلك اشارة خفيفة ونجمل الاستقصاء على الباحث المشرقة والمختص اما في القضية الاولى فقد حكى الشيخ في الشفا هن كثير من المتعبد من افهم كانوا يقولون

بيان اثبات الوهم والحافظة اما الوهم فبقوة يدرك الحيوان بها معاني جزئية لم تناد من الحواس اليها كادراك العداوة والصداقة والمرافقة والمخالفة من اشخاص جزئية قادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة تدركها وكونها مما لم تناد من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك ووجودها في الحيوانات الهيم دليل على مغايرتها للنفس الناطقة وقد يستدل على ذلك ايضا بان الانسان ربما يخاف شيئا يقتض عقله الا من منه كالموت وما يخالف عقله فهو غير عقله واما الحافظة فانباتها وبيان مغايرتها لسائر القوى كما مر وما في الكتاب ظاهر واما قول الفاضل الشارح الصداقة التي بيني وبين ولدي كلية فيجيب بان يقال هي انها كلية ولكن الكلية لا بد له من اشخاص جزئية وكلا من في جزئيات الصداقة الكلية وايضا الاستنباس الذي تدركه الشاة من صاحبها في وقت ما بعينه جزئي مدرك بغير العقل وكلا من في مثله قوله ( ولكل قوة من هذه القوى آلة حسائية خاصة واهم خاص فالاولى هي المسماة بالحس المشترك وبسط مباديها الروح المصوب في مبادي عصب الحس لاسيما في مقدم الدماغ واثانة المسماة بالصور والخيال والنها الروح المصوب في البطن المقدم لاسيما في الجانب الاخير) ذكر علماء التشريح ان الحامل لقوة السمع زائدتان شيهتان يحلقتي التدي ثابتان من مقدم الدماغ قد فارقا بين الدماغ فليلا ولم تلحقهما صلابة العصب والحامل لقوة الابصار الزوج الاول من الأزواج السبعة التي هي الاعصاب النابتة من الدماغ وهما مجوفتان تتلاقيان فتفترقان الى العينين والحامل لقوة الذوق هو النعبة الرابعة من الزوج الثالث الذي منه الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره من لدن قاعدة الدماغ وتنفذ هذه النعمة في ثقبه في الفك الاعلى الى اللسان والحامل لقوة السمع هو القسم الاول من قسمي الزوج الخامس الذي منشأه خلف الزوج الثالث ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ والحامل لقوة الحس سائر الاعصاب وخصوصا النخاعية فتبين من هذا ان مبدء اعصاب الحواس الاربعة هو مقدم الدماغ ومبدء اعصاب الحس هو الدماغ والنخاع الذي مبدء ايضا الدماغ واكثرها نخاعية فلاجل ذلك قال الشيخ ان آلة الحس المشترك هو الروح المصوب في مبادي عصب الحس لاسيما في مقدم

ان النار البسيطة لا تكون في غاية الحرارة ثم اخرج على فساد ذلك بان قال اذا كانت القوة المسخنة \* الدماغ \* حاصلة والمادة قابلة للسخونة والموانع زائلة فوجب ان تحصل السخونة على ابلغ الوجوه واما في القضية الثانية وهي ان البالغ في البرودة بطبعة هو النار فقد نازع فيه صاحب المعتبر وزعم ان الارض ابرد منه لان الكثافة



لازمة له وده والاطافسة لازمة للحرارة فلما كانت الارض اكثف وجب ان تكون ابرد وانما يكون الاحساس  
برودة الماء اشد من الاحساس برودة الارض لان الماء للطافته يصل الى مسام الارض والارض لكثافتها  
لا تصل وكذلك قال \* ١٥١ \* الحواس المذات اقل سخونة في نفسه من النار البسيطة وان كان

اكثر منها في الحس فان من امر يد  
على النار بسرعة لا تحترق يده ومن امر  
يده في الحواس المذات لا بد وان تحترق  
والسبب فيه ما ذكرنا ان النار للطافتها  
يسرع انفصالها عن اليد والحواس  
المذات لكثافتها يبطوا انفصاله  
عن اليد لا جرم يكون الاحساس  
بحرارة الحواس اقوى من الاحساس  
بحرارة النار واما القضية الثالثة  
وهي ان البالغ في المعيان هو الهواء  
ففيه بحث لانه ان كان المراد من المعيان  
كونه بحيث يسهل التصاقه به  
ويسهل انفصاله عنه فغيره وهذا  
هو البلية ومعلوم بالضرورة ان الهواء  
ليس كذلك وان كان المراد من المعيان  
كونه بحيث يقبل الاشكال الغريبة  
وتركها بسهولة فهذا هو اللطافة  
ورقة القوام وعندنا ان النار اولى  
بذلك فا ترى ان الشيء كلما كان اسخن  
كان الطف وارقي قواما و ترى  
ان الهواء كلما ازدادت سخونته  
ازدادت رقة و ترى ان النار التي  
عندنا في غاية اللطافة والرقة فقوى  
في طوائفه كلما كان المي اسخن  
كان الطف وذلك يقتضي ان يكون  
النار الطف الاجرام واسهلها قبولا  
للاشكال ولتركها ثم هب ان هذا  
الوجه الذي ذكرناه لا يدل على  
ان النار الطف اي اطوع للتشكل  
بشكل الحاصر الحاوي ولكن لا بد

الاسماغ ولم يقل مطلقا في مقدم الدماغ فان الحس المشترك كراس عين  
تنشعب منه خمسة انهار وكان الروح المصوب في البطن المقدم هو آلة  
للحس المشترك والخيال الا ان ما في مقدم ذلك البطن بالحس المشترك  
اخص وما في مؤخره بالخيال اخص وانما تنادي الادراكات الحسية  
من الحواس بواسطة الارواح التي في الاعصاب الى التي في مباديها  
المتصلة بالروح المصوب في البطن المقدم والعاضل الشارح فسر  
التادية بان تسير الكيفيات المحسوسة في الاعصاب الى آلة الحس المشترك  
ثم اشتغل ببيان الاستبعاد والنشيع الوارد على تفسيره والتادية ههنا  
استعارة من ادراك النفس بواسطة الروح المصوب الى كل حس محسوسة  
وبواسطة الروح الذي هو مبدء مشترك للجميع بل جميع المحسوسات  
وانصال الاعصاب ليس تمهيد طرق تسير فيها الكيفيات فان الكيفيات  
لا تنتقل من موضوعاتها وادراك النفس ليس بمتأخر عن ملاقات الحواس  
للمحسوسات بزمان تقطع فيه تلك المسافات بل هو لا اتصال الارواح بمبدء  
واحد مجتمع في موضع يمد ها للاحساس وباقي كلام الشيخ ظاهر  
قوله ( والثالثة الوهم والتها الدماغ كله لكن الاخص بها هو  
الجويف الاوسط ) قال الشيخ في الشفا في صفة القوة المسماة بالوهم  
هي الرتبة الحاكمة في الحيوان حكما ليس فصلا كما لحكم العقلي ولكن  
حكما تخيلا مقرونا بالجزئية وبالصورة الحسية وعنده يصدر اكثر الافعال  
الحيوانية الى ههنا حكاية قوله فكون الدماغ كله آتتها هو لكونها  
مصدر اكثر الافعال المتعلقة بالروح الدماغ في الحيوان واخصاص  
الجويف الاوسط بها لاستخدامها المخيلة على ما سيجي وهذا  
السبب ايضا تدم ذكرها على ذكر المخيلة قوله ( وتخدمها فيها

قوة رابعة لها ان تركب وتفصل ما يلها من الصور المأخوذة عن الحس  
والمعاني المدركة بالوهم وتركب ايضا الصور بالمعاني وتصلها عنها  
وتسمى عند استعمال العقل مفكرة وعنده استعمال الوهم مخيلة وسلطانها  
في الجزء الاول من الجويف الاوسط كانها قوة بالوهم وتوسط الوهم  
للعقل) معناه واضح والمراد من الخدمة ان الوهم يتصرف بواسطة  
في المدركات ونتم بذلك التصرف ادراكها قال الفاضل الشارح ان كان  
لهذه القوة ادراك كان اسى الواحد مدركا ومتصرفا وان لم يكن

من الدلالة على ان الهواء اسهل قبولا لذلك والاتصاف انان فسرنا الرطوبة بالبلية كان الرطب من العناصر  
الاربعة واحدا وهو الماء والثلاثة الباقية يكون يابسة وان فسرنا هابس سهولة قبول الاشكال كان الرطب  
من العناصر الاربعة بلية وهي الماء والهواء والنار واليابس واحد وهو الارض واما القضية الرابعة وهي



ان البالغ في الجود هو الارض فذلك الاتراع فيها اصلا بقى ههنا بحثان احدهما ان الشيخ لما ذاع شرح  
في حرارة النار وبرودها ما رآب ههنا حصلا بطمهما حيث قال الشيخ في الحرارة طمعه هو النار والبالغ في البرودة  
بطمعه هو الماء ومما يح ذلك في ميعاد الهواء وجود ١٥٠ الارض وليس نهلم بدأ مذكر

الحرارة وهي بالبرودة رملت بارطوبة  
وراء بالبرودة فنقول اما الاول  
ذلك لانه لم يشبهه على احد ان  
الطوبة واليبوسة معايرتان لطبيعة  
النوعية التي هي العناصر الارضية  
والكن اكثر لنقد من ذهب وان  
طبيعه النار هي الحرارة وطبيعه  
الماء البرودة والان اشتاء الكميات  
التي هي في الطبيعة لا يمكن  
من اشتاء الكميات المتغيرة من العلم  
ونعم هذا الاشتاء في الكيفيتين العا  
عليين ولم يقع في الكيفيتين المتعلتين  
لاحرم انه لا ذكر الكيفيتين المتعلتين  
ذكر نهما قصد ان عن طبع النبي  
تسميه من كونهما في رتبة  
للمسألة في شئ من ذلك  
وأيضا على الوجه الذي عول عليها  
في حرارة النار ليست هي نفس  
الصورة وهي ان الحرارة قاسية  
الا بد والاضعف وما كان كذلك  
لا يكون صورة من على صغرى هذا  
القياس بقوله الشيخ في الحرارة لانه  
ان يسبق ان له السلي ما في الحرارة  
اذا كانت الحرارة من النار الاشد  
والاضعف واما في الكيفيتين المتعلتين  
للم يقع هذا الاسم للاحرم ان  
من التصريح بكواهما صا درين  
عن الطبيعة والاشياء ولا ن  
الكنه دالما انما تصرف من المتصلة  
واحدة من الشئ في من السيرة

له ادراك مع نهما تصرف بالتركيب وانفصيل لطل قواهم القاصي على  
الشئين لا بد وان يحضره المدعى عليهما وايضا استخدام الوهم اياها  
تصرف فيها اذ ان الوهم مدرك وتصرف معا والخواص عن الاول  
ان هذه القوة ليست سرية وقصر فيها في شئين يقتضي حضورها  
لا راعها لهما ان لا يجب ان يكون كل حاضر وتصرف فيه مدركا  
وعر الدواعي التي اياها يمكن ان يكون مدركا وتصرفا من وجهين  
مختلفين احدهما حسب ذاته والاخر بحسب آلة او كلاهما بحسب آثار  
قوله في الباقي من القول في المذاكرة وسلطانها في حيز الروح الذي  
في الحويص الا وهو آلهما) هذه هي القوة الخامسة وهي حافظة  
للعاني ومهيئة للهم بالماضي ويسمى اقوم ذكره بان الذكر لا يتم الا بها  
قال الماثل السارح حوط الما في معاير لاستمرارية روائها فان  
وجب ان نسب كل فعل الى قوة وح ان يكون اقوى سنا وهذا  
شيء ذكر في الاول راقول ان الشيخ ذكر في التوفيق هذه الصورة  
وهي من طمعه في حال اقرة الحافظة والمذكره استرحه  
ما كان من آلهما من ربات الوهم فهو واحدة ام دوتان ولكن ليس  
ذلك ما يلزم الجانب ههنا لم يحكم الا بالمرطاطا وقال في السعة وهذه  
القوة يعني الحافظة تسمى ايضا متذكرة فتكون حافظة لصيانتها مافها  
ومتذكرة لسرعة استمدادها لاستدانتها والتصور بها مستعدة اياها اذا  
فقدت وذلك اد فعل الوهم بقوته التحلة فيحصل بمرض واحدا واحدا  
من الصور الى آخر قول رعا يدل على نهما في الذاكر وان كان باعتار  
آخر والحق ان الذكر ملاحظا المحرر مدرك من ادراك الشئ  
ادرك في رتب آخر وحفظ على ما صرح به الشيخ في آخر هذا الخط  
ولاسترجاع طلب تلك الملاحظة بالمرطاطا في الذاكرة ليست هي قوة  
بسيطة بل مدعى من عمل ترك من اعمال قوين مدركه وحافظة ولمسترجعة  
مبدء فعل بترك من انه ل ذلك مدعى متصرفه ومدركه وحافظة وههنا  
بحث آخر وهو ان الماثل السارح ذكر ان الشيخ قال في الشئ في آخر  
اصل الاول من المقالة الرابعة من الكلام في النفس ونشده ان تكون  
القرة الوهمية هي بعينها الممكرة والتخيلة ولا تذكره وهي بعينها الحاككة  
فتكون مدانتها حاككة وتحركاتها وفعالها تخيلة ومتذكرة فتكون محالة  
عامة في امور ولعاني وندكرة ما ينهي اليه عملا واما الحافظة

لكونها من سعة الله في ركون البرودة حافظة عددا بالحرارة رتب بار دشم وسم اوطودة  
على اليبوسة لان لظار عند الحرارة وطاعتها فكان شرف من اليبوسة واما قوله والهواء بالقياس الى لما  
طار لطيف يشبه به الماء اذا سخن ولطف واعلم ان لكل واحد من العناصر الاربعية كيفيتين وكل واحدة منها



قال احمم كنه انورد لاخرى غير قوية فلما ذكر ما لكل واحد من الكيفيات القوية شرح بعد ذلك في ذلك  
اسمها من الكيفيات الضعيفة فبدأ بالهواء وزعم انه بالقياس الى الماء حار اى له كيفية متوسطه  
من البرد والحر ١٥٣ ذكر ان الوسيط من الح والبارد هو الذى يمتص بالقياس الى الماء

اى سخن با قياس الى الماء الذى هو بارد  
 ثم بعد الدعوى على دليل صحتها  
 وهو قوله يشبه به الماء اذا سخن  
 ولطف، ووجه الاستدلال ان الماء  
 اذا سخن راعى تغير والى سخن  
 بالبخار اجزاء صغيرة هوائية مختلطة  
 باجزاء صغيرة مائية فاما كانت صغيرة  
 الماء مقبضة لتجبره وقد ثبت ان في  
 البخار اجزاء هوائية دل على ان  
 سخن الماء سبب لانتقاله به هواء  
 والى ان سخن الماء امر صبيح للهواء  
 والا كانت سخنوه لانه لا  
 واء وهذا الوجه اقتضى  
 واما قوله والارض اذا حيت بالماء  
 ولم سخن بعلة يردت ماء لم  
 ان المراد منه اثبات برودة الارض  
 واستدل عليه بانه من سخن بعلة  
 من خارج مثل مائة الشمس وسائر  
 الكواكب ما لها تبرد بذاتها وذلك  
 يدل على ان البرودة طسمة لها واما  
 قوله اذا حوت الارض رما فيها سخنونها  
 فاعلم ان المراد منه اثبات ببرودة  
 النار امدل عليه ان النار مستي  
 زات سخنونة عنها حدثت منها  
 اجسام صلبة ارضية بقدر فيها  
 السحاب الصاقي مثل ما ذكر في  
 الشفا من سقوط قطعة من حديد  
 من السحاب الى الارض ومن  
 سقط اجسام نحاسية شبيهة  
 بالنصل واقتلن قول هذه الحجة

[illegible]

من البحر الى البحر انما هي في حدودها انما هي روحانية صارت كثرة حركاتها قريبة الشبه  
عن الابحية والاشياء ايها السكران حبيب في مدينته ثم اذا انعمت الى كرة الاثير الطبخ البعض البعض وتولد منها



الحديد ولا بد لكم من هذا الذي قلناه لان المتخلف تارة يكون نحاسا وتارة يكون حديد او تارة يكون حرا ولو كان  
لولاها مجرد زوال الحرارة عن النار لما اختلف هذه المتولدات واهل انهم لم يذكر كون النار طبلا لا لاجلها في العلم  
بذلك الى البيان وقد بقي ههنا لما ذابا في هذا النمط من ١٥٤ بحث بالهواء ثم بالارض ثم

بالتار فنقول لانه اثبت الحرارة في  
الهواء والبرودة في الارض واليبوسة  
في النار وقد ذكرنا انه لا بد من  
الابتداء بالحرارة ثم بالبرودة فلا جرم  
بدء بالهواء ثم بالارض ثم بالنار لان  
المطلوب اثبات يبوستها واما قوله  
وهذه الاربع مختلفة الصور فاعلم  
انه لمسا بين ان كل واحد من هذه  
الاربعة مخصوص بكيفيتين من  
الكيفيات الاربعة المذكورة بين انه ليست  
مخالفة بعضها لبعض مخالفة بالاعراض  
فقط بل وبالصورة لقومة واحتج  
عليه بهرب كل واحد من حيز الآخر  
فان النار لا ينف في حيز الهواء  
بل يصعد والهواء لا يستقر في  
حيز الماء فان الزق المنفوخ اذا جعل  
تحت الماء قسرا احس بما فيه من  
الضغط الى فوق ولم يذكر عدم  
وقوف الماء والارض في حيز الماء  
والهواء لظهورهما وقوله وذلك  
في الاطراف اظهر فلان الميل  
المستقيم يستدعي القرب من الحيز  
الطبيعي فالجسم الخارج عن حيزه  
الطبيعي اذا عاد اليه واذا قرب  
وصوله الى طرف مكانه الطبيعي  
اشد ميله اليه وميله عن المكان  
لغريب واذا ثبت ان كل واحد  
منها فرار عن مكان الآخر وجب  
ان يكون كل واحد منها متافيا بطبيعته  
للاخر والا لتكان المكان الواحد

عن الجانبين عند الوسط عظمت قدرته ههنا كيد لتخصيص  
الاعضاء المذكورة بهذه القوى مأخوذ من الغاية فانها تفيد معرفة ستافع  
الاعضاء على ما يذكر في الطبيعى والطب وفيه تنبيه على العناية الالهية  
المقتضية لهذا الترتيب اللطيف وفي نسبة الاشباح العالية الخبالية الى الجرم  
دون الجسم ونسبة المثل الوهمية الى الروح دون النفس والعقل استعارة  
لطيفة ومعناه ظهرا قال الفاضل الشارح الاستدلال بكون الحس  
الظاهر في مقدم الرأس والوجه على وجوب كون الحس المشترك والحيوان  
هناك في حكمة الصانع مع انه خطابي غير مستمر لان السمع واللمس في مؤخر  
الرأس والذوق في وسطه فليس جعل الحس المشترك والخيال في مقدمه  
لكون الابصار والشم هناك باولي من ان يجعل مؤخره مع ان احتياج  
الحيوان الى اللمس اكثر واقل ان الشيخ وان ذكر قبل هذا ان آفة الحس  
المشترك هو الروح بل صوب في مقدم الدماغ لكن في هذا الموضع  
لم يعمل كون الحس المشترك هناك بكون الحس الظاهر هناك صريحا  
بل ذكر غاية الترتيب وايضا ان سلنا انه علل بذلك لكن في قول هذا  
الفصل ان السمع في مؤخر الدماغ نظرا لان الشيخ ذكر في الفصل الثامن  
من المقالة الثانية عشر من الفن الثامن في الحيوان من الشهادة هذه العبارة  
ولين مقدم الدماغ لان اكثر عصب الحس وخصوصا الذي للبصر والسمع  
ينبت منه لان الحس طليعة والطليعة الى جهة المقدم اولى وذكر في الفصل  
الذي يتلوه بعد ذكر القسم الاول من الزوج الخامس من الاعصاب  
الدماغية بهذه العبارة وهذا القسم مثبتة بالحقيقة من الجزء المقدم من الدماغ  
وبه حس السمع فهذا حكاية كلامه واذا كان حال العصب السمعى  
اكثر عن الذوق في هذه فظنك بالذوق واما اللمس فلما كان اكثر اعصابه  
نحاعية للمنفعة المذكورة في كتب التشريح لم يكن تعلقه بمؤخر الدماغ  
اكثر من تعلقه بمقدمه فاذا تعلق الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ اكثر  
على الاطلاق والحجة التي اقامها الفاضل الشارح على ان النفس هي  
المدركة لجميع الادراكات بانها حاكمة ببعض الدركات على بعض وختم  
بها الفصل فهي خالية عن الفائدة لانهم معترفون بذلك لانهم يذهبون  
الى انها مدركة للمعقولات بالذات وللحسوسات بالآلات واذ تقدم ذكر  
ذلك مرارا فافادة في اذكرار \* اشارة \* (واما نصير هذا التفصيل في قوى

املا للجسم ومنافرا لثله وانه محال واعلم ان هذا الفصل بناء على ان الفرق بين الحال المقوم  
والحال الغير المقوم والكلام فيه قد مر \* المسئلة الثانية \* في سبب ترتيب العناصر في امكانها وفيها فصل واحد  
\* تنبيه \* (من ظن ان الهواء يطفو في الماء لضغط ثقل الماء اياه مجتمعا تحته مغللا لا يطغى كنيه ان الاكبر يكون



اقوى حركة واسرع طفوا والقسرى يكون بالصد من هذا وكذلك في الحركات الاخر \* التفسير \* المحصلون  
من الحكماء اتفقوا على ان الارض في المركز ومحيط باكثرها الماء ومحيط بالماء الهواء ومحيط بالهواء النار ومحيط بالنار  
الفلان ثم لا يكون من الحكماء ١٥٥ زعموا ان هذا الترتيب طبعي لهذه الاجسام ومنهم من زعم

ان الاجسام كلها طالبة للمركز الا  
ان الاثقل اسبق اليه ومنه وصل  
الاسبق اليه طوى الاخف عليه  
فهذا هو السبب في هرب بعضها  
عن حيزا لبعض وربما يمكن جعل  
هذا المذهب سؤالا على الكلام  
المقدم على هذا الفصل فان على  
هذا التقدير لا يلزم من هرب بعضها  
عن حيز البعض اخلافا لها بالتوابع  
بل يكفي في ذلك مجرد اخلافا  
بالثقل والخفة ولما احتج الشيخ  
بهرب بعضها عن حيز البعض  
على اخلافاها في الصور المقومة  
احتاج في تقرير تلك الحجة الى ابطال  
هذا المذهب فاستدل عليه بان  
قال الاجسام كلها كانت اعظم كان  
مبها الى احيائها الطبيعية اقوى  
وكما كان كذلك كان قبولها للميل  
القسرى اضعف لما بينا ان الميل  
الطبيعى عاين عن القسرى والشي  
كلما كان العاين عنه اقوى كان  
وجوده اضعف واذا ثبت ذلك  
فلو كان طفوا الهواء على الماء قسريا  
اكان كلما كان الهواء اكثر كان طفوه  
على الماء ابطاء لكن التالى بالعكس  
فانه كلما كان الهواء اكثر كان طفوه  
على الماء اسرع فعلنا ان ذلك الطفو  
طبعي لا قسرى وبطل المذهب  
الذى ذكره واما قوله وكذلك  
الحركات الاخرى فبمعنى سائر انواع

النفس الانسانية على سبيل التصنيف فهو ان النفس الانسانية التي لها  
ان تفعل جوهره قوى وكالات ) اقول يريد ذكر القوى التي يختص  
الانسان بها واما قال على سبيل التصنيف لان القوى الحيوانية المذكورة  
كانت متباعدة بالذوات لكونها مبادى افعال مختلفة فكان تفصيلها  
على سبيل التوابع وهذه غير متباعدة بالذوات لكونها متعلقة بذات  
واحدة مجردة انما هي تختلف بحسب الاعتبارات التي هي بالقياس  
الى تلك الذات عوارض فكانها اصناف والكمالات المذكورة ههنا هي  
الكمالات الثانية وهي افعال هذه القوى قوله ( فمن قواها مالها  
بحسب حاجتها الى تدبيرها ) وهي القوة التي تختص باسم العقل العملي  
وهي التي تستلزم الواجب فيما يجب ان يفعل من الامور الانسانية جزئية  
ليوصل به الى اغراض اختيارية من مقدمات اولية وذاتية وتجريبية  
وباستعانة بالعقل النظرى في الراى الكلى الى ان ينتقل به الى الجزئى )  
اقول قوى النفس تنقسم بالقسم الاول الى ما يكون باعتبار تأثيرها  
في البدن الموضوع لتصرفاتها مكملة اياها تأثيرا اختياريا والى ما يكون  
باعتبار تأثيرها هو فوقها مستكملة في جوهرها بحسب استعداداتها  
ويسمى الاولى عقلا عاليا والثانية عقلا نظريا والعقل يطلق على هذه  
القوى بالاشراك الاسم او ما يشابهه والشيخ بدأ بالاولى لانها اظهر  
فالشروع في العمل الاختيارى الذى يختص بالانسان لا يتأتى الا بدراك  
ما ينبغي ان يعمل في كل باب وهو ادراك راي كلى مستنبط من مقدمات  
كلية اولية او تجريبية او ذاتية او ظنية يحكم بها العقل النظرى ويستعملها  
العقل العملي في تحصيل ذلك الراى الكلى من غير ان يختص بجزئى دون  
غيره والعقل العملي يستعين بالنظرى في ذلك ثم انه ينتقل من ذلك باستعمال  
مقدمات جزئية او محسوسة الى الراى الجزئى الحاصل فيعمل بحسبه  
ويحصل به ما مقاصده في معاشه ومعاده \* اشارة \* ( ومن قواها مالها  
بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل فاولها قوة  
استعدادية لها نحو العقولات وقد يسميها قوم عقلا هيو لانيا وهي  
المشكورة وتتلوها قوة اخرى تحصل لها عند حصول العقولات الاولى  
فيتهيأ بها الاكتساب الدرانى اما بافكاره وهي الشجرة الزيتونة ان كانت ضعيفة  
او بالحدس فهي زيت ايضا ان كانت اقوى من ذلك فيسمى عقلا بالملكة وهي

الحركة \* المسئلة الثالثة \* في بيان جواز الكون والفساد على العناصر الاربعة وفيها فصل  
واحد \* تنبيه \* ( قد يرد الانا بالجد فيه ندى من الهواء كلما لقطنه مدالى اى موضع شئت ولا يكون ليس  
الانى موضع الرشح ولا يكون من الجار وهو اللطف واقل الرشح فهو اذا هواء استحال ماء وكذلك قد يكون صوفى قلل



الجهال فيضرب الصخر وهو ما فيه مذمها باليمن في البها من موضع آخر ولا يعتقد من بخار متصعد ثم نرى ذلك  
 الهاب يهبط نهارا ثم يعود وقد يخاف النار بالنساخت من غير نار وقد يحال الاجساد الصلبة الحجرية  
 مياها صلبة يعرف ذلك بحجاب الخيل كما قد يجد مياه حارة \* ١٥٦ \* ينشرب بحسرة صادة وهذه

الاربعة قد لا تسعد لثمة هذه الى سحر  
 قلها هيولى شتركة \* الشرح \*  
 المقصود من هذا الفصل ان حواجز  
 الكون والفساد على هذه العناصر  
 الاربعة والاستدلال بذلك على ان  
 لها هيولى مشتركة راعا ان العناصر  
 الاربعة لم كانت اربعة وقع منها  
 اثنا عشر نوعا من الكون والفساد  
 وهي صيرورة الارض ماء واهواء  
 او نار او صيرورة الماء ارضا واهواء او نار  
 وصيرورة الهواء ارضا او ماء او نار  
 وصيرورة النار ارضا او ماء او هواء  
 وليس لاحد ان يدعى ان ستة منها  
 متكررة لان انقلاب الارض ماء  
 غير انقلاب الماء ارضا او لرماد  
 من جهة احدها صحة الآخر لا  
 بالبرهان ثم ان الشرح اقتصر من هذه  
 الاقسام على ايراد اربعة اولها  
 انقلاب الهواء ماء وثانيها انقلاب  
 الهواء نارا وثالثها انقلاب الارض  
 ماء ورابعها انقلاب الماء ارضا  
 واصلم انه متى صحت الاقسام الثلاثة  
 الاول فقد صح جمع الاقسام لانه  
 اذا ثبت انقلاب الارض ماء ثبت  
 ان هيولى الارض مثل هيولى الماء  
 ثم اذا ثبت بعد ذلك انقلاب الماء  
 هواء ثبت ان هيولى الماء مثل هيولى  
 الهواء فهوىلى الارض المماثلة  
 لهوىلى الماء وهوىلى الماء المماثلة  
 لهوىلى الهوا ووجب ان يكون مماثلة

الرجاجية والشريعة اباحة عنها قوة قدسية كما دريتها يصح ثم  
 يحصل لها بعد ذلك قوة وكل اما التحال فان شاع لها المعقولات  
 بالعمل من هدة له في المذموم وهو نور دلي نور واما النور من نورها  
 يحصل يحصل انك من امره غنة كالشهود في سائت من غير تنار الى  
 اكتسب وهو اصل ح و هذا كله يسمى عملا مسفدا وهذه اذ يسمى عملا  
 بالعمل والفني من المذموم الفل النام ومن الهوىلى انما الى الكه  
 وهو اصل اعمال رها اندر اقول وهذه اشارة الى قوى النفس  
 النظرة بحسب مراتبها في الاسكوال رتبات ترتب بقسم الى ما يكون  
 باعتبار كونها كالمادة في مكر ما تتركب كونه كونه ما هل راقوة  
 مختلفة الضبط بحسب الشدة والضعف فلهذا كما يكون لاطول من دور  
 الكونية ووسطها كما كور الامم المستعملة لتعلم وستهسا كما يكون  
 للقادر على الكنية الذي لا يكتب ولا ان يكتب متى شاء فهوة الشمس  
 المذمومة لغيرته امر الى معنى عملا به ولا يشعها ايهاا ح و  
 اولها انما رجح انما رجح انما رجح انما رجح انما رجح انما رجح  
 جميع اشخاص ارجح انما رجح انما رجح انما رجح انما رجح انما رجح  
 المتوسطة يسمى عملا بالملة وقد ما يكون عند حصول المعقولات الاولى  
 التي هي العلوم الاولى ثمة الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية  
 التي هي العلوم الكنسية مراتب الناس مختلف في تحصيلها فبهم  
 من يحصلها بسوق ما لثمة ايها عملا على حركة فكرة سائدة  
 في طلب تلك المعقولات وهو من انما رجح انما رجح انما رجح انما رجح  
 من غير حركة اما مع شون اولامع شوق وهو من انما رجح انما رجح  
 وتكر مراتب الصغين وصاحب المراتب لاجيره ذو قوة قدسية يصح  
 اثباتها واما قوتها المثابة للمراتب الاحيرة يسمى عملا بالعمل وهي  
 ما يكون عند الافتدار على انحصار المعقولات انية بالعمل متى شاء بعد  
 الاكتساب بالعكر والحسد وهذه قوة الشمس وحضور تلك المعقولات  
 بالعمل كل لها وهو السمي بالعقل المسفد لانهم مستفاد من مثل فعال  
 في نفوس الناس يخرجها من درجة العقل الهوىلى الادرجه العقل  
 المستفاد فان كل ما يخرج من قوة الى فعل فاعا يخرجها غيرها وقياس  
 مقول الناس في استفادة المعقولات الى العمل لفعال قياس انصار

لهوىلى الهوا لان مثل الثل مثل ثم اذا ثبت انقلاب الهوا نار ثبت كون هيولا مثل الهوىلى الكل \* الحيوانات \*  
 بالطريق المذكور فاذا هذه الاقسام الثلاثة كافية في ان العناصر الاربعة هيولى مشتركة فاذا ثبت ذلك ثبت  
 صير الاقسام و ان ما يصح على التي يصح على مثله هي ههنا اثبات ثمة احدها ان الاقسام











انقار ماؤه الحار ان هـ القطرات المائية اما ان يقال انها كانت ما قبل اجتماعها على طرف الكواو اما  
كانت ساكنة ما طامنا ن يقال انها من الماء الذي في الكوز وهو الذي يكون على سبيل التبريد وهو  
لا ر الي في خارج الكوز نحو ١٥٩ وذا من المعبر ففوق العلم الاول ما يصل الى ٧ ان ٢

[illegible][illegible][illegible]



ان الماء النظيف من الآتاء فيكون تسخينه عن الهواء الحار اسهل من تسخين الآتاء واذا كان كذلك فلا آتاء  
اذا برد واحال الهواء الملائق به ما لتصق ذاك الماء بالآتاء وبسحق عن الهواء دفع وصور رودة الآتاء الى الهواء  
فلا حرم في ذلك الهواء ماء ولهذا السبب متى ازلنا القطرة ﴿ ١٦٠ ﴾ المتصقة الاية عنه حصلت عليه

قطراناً - رواية ثل ريقول نحن نعلم  
بالضرورة ان برد الهوى المحيطة  
المطيف بالآية بـ يب رودة الآية  
ليس اعظم من برد الهوا المحيطة  
بالارض الجدى في صميم الشت بل  
من رودة الهوا في الوسمين المذن  
تحت قطبي اعلم في الوقت الذي  
يكون الشمس عاربه عنهم سبعة  
اشهر واثني عشر برد الهوى المحيطة  
بالارض كور قنصى اعلم لانه ماء  
للكل برد الهوى في الصـ ووردين  
المذكورين ادلى بارتضى انقلابه  
ماء ثم ذاق نقاب ذلك ما اعان  
برودة ذلك الماء على رودة الهوى  
المحيطة به ثم رآه ذاك الهوا بردا  
هكوى لانه سبعة اول روى  
هذا تروى بـ باردين - اب كل بهرا  
الذى عنك ما اول لم يكن الامس كرات  
علما ان برد الهوا لا يقتضى انقلابه  
ماء قط ان ما ذكره الحجة بنية  
انه قد يكون مع في قول الجبال  
فيضرب الصر هواها وتقلب ذاك  
الهوى مع ما ما قال صاحب  
الصحيح الصر بالكسر رد يضرب  
التأثر واعلم ان هذه الحجة بحريية  
والسبح حكي عن نفسه انه شاهد  
الهوا الص في اعلى ما يكون وبالجملة  
على ما يكون في اشياء من الصفا  
بتعدد دونه من غير تأثر بصله ايه  
ارضه ان ياتى في نحو واصر سحبا

[illegible]

وَبَاقِي لَا يَمَسُّهُ ذِكْرُ اللَّهِ وَلَكِنَّهُ مَعْدَارُ رُبِّيَّةٍ فِي رَمِيَةِ فَصْرِ الْهَوَا صَاهُ أَحْطَاةٍ ثُمَّ نَعْقِدُ ❀



مع مزيدا من ارض ذكره صاحب المستبر فقال يحتمل ان يقال الاجراء المتصعدة المنرفة الى الحوالا رد لها  
عرضا لها بارد هبطت من فضاء المحيط الى ضيق المركز فاحتقت فصارت ممحيا ونزل نلجا ولو كان ذلك  
سبب لرد الماء كان بعد نزول الثلج \* ١٦١ \* وجب ان يكون انقلاب الهواء الى الماء اول لان البرد حيث يكون

استد بسبب الثلج ولان يوم الصحو  
عن المطر ابرد من يوم نزول المطر  
ولكان يلزم ان لا يحصل الصحو  
الا ببحر قوية تحدث في الهواء ولما  
لم يكن كذلك بطل ما قالوه اليهم  
الثاني في انقلاب الهواء نارا والدليل  
عليه ما ذكره من انه قد يخلق النار  
بالنفخات من غير نار وكيفية ذلك  
ان الكبر اذا الى الخ عليه بالنفخ وخلق  
الهواء ولم ينزل ان يخرج ويدخل فانه  
عن قريب يستحيل ما فيه نارا  
البحث الثالث في انقلاب الارض  
ماء والدليل عليه ما ذكره من انه  
قد يحل الاجساد الصلبة الحجرية  
مياه سائلة وكيفية ذلك اننا نشاهد  
ان الملح تصلبه السخونة ثم اذا وضع  
في موضع ندى انحل كله ماء وكذلك  
التوشادر فن اراد حل بعض الاجساد  
الصلبة فليقلب طبيته الى المائعة  
تكثر السحق كالتوشادر وما تجرى  
مجره فلذلك قال صاحب الاكبر  
في باب الحل اجعل الاشياء ملحا  
والتراب اذا احترق جدا ثم خلط الماء  
فانه يحصل من مجموعهما الملح الذي  
ينحل في الرطوبة الكلية فهناك  
قد صار التراب ماء البحث الرابع  
في انقلاب الماء ارضا والدليل عليه  
اما اول فلانه اذا صح انقلاب الارض  
ما صح انقلاب الماء ارضا على ما  
تفر به واما ثانيا فلانه قد شوهد

الانحسار في العقولات نظير هاتين الحالتين اعني فيما يدهل عنه استعداد  
لكن الجوهر المرسم بالعقولات كما سين لك غير جسم في ولا قسم فليس  
فيه شيء كالتصريف شيء كالحزنة ولا يصلح ان يكون هو كالتصريف  
وشئ من الجسم وقواه كالحزنة لان العقولات لا ترسم في جسم (اشارة  
الى حال القوة الماقلة واحتياجهما الى حافة وقوله) ففي ان ههنا  
شئ خارجا عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات (نتيجة ذلك وتبات  
الجوهر المفارق واراد بالخروج عن جوهرنا مابينة لذواتنا بالذات  
وانما قال عن جوهرنا ولم يقل عن جسمنا لار خارج عن جسم لا يكون  
مفارقا وقوله) اذهو جوهر عقلي بالفعل (اشارة الى ان ارتسام  
المعقولات بالفعل فيها انما كان لانه جوهر عقلي بالفعل لان الجسم لم يكن ان  
ترسم فيها لانه جوهر غير عقلي والفس لم يكن ان يرسم  
فيها لانها جوهر عقلي لا بالفعل بل بالقوة وقوله) اذا وقع بين  
نفوسنا ريد اتصال ما ارتسم فيه فيها الصور العقلية الخاصة بذلك  
الاستعداد الخاص لاحكام خاصة) اشارة الى تخصيص بعض الصور  
المرسمة فيه بان تصير النفوس مدركة لها دون سايرها والاحكام  
الخاصة هي علل الاستعدادات الخاصة من الادراكات الجزئية السابقة  
المعدة لادراك الكليات والادراكات الكلية الماسة المنادة الى المدرك الكلية  
وقوله) اذا عرضت النفس عند الى مائلي لعالم الجسداني اوالى صورة  
اخرى انمحي المثل الذي كان اولاً كان المرأة التي كانت يحاذي بها  
جانب القدس ود اعرض بها عنه الى جانب الحس اوالى شيء آخر من  
الامور القدسي) اشارة الى حالة الذهول وسبه وتمثل بالاراء لانها  
في الجسمانيات اشبه شيء بالنفس المستقبضة عن المحركات وقوله) وهذا  
انما يكون ايضا اذا اكتسبت ملكة الاتصال (اشارة الى السبب  
الذي به يختلف حالنا الذهول والنسيان وذلك لان النسيان في القوى  
الجسمانية اذا كان لزوال الصورة عن الحافظة وههنا لا يمكن ان يزل  
شيء من العقل لفعال فسبب الاختلاف ههنا ان الذهول انما يكون مع كون  
النفس ذات هيئة تمكن بها من الاتصال بالعقل الفعال في مشهدها  
احتص بها من العقولات المرسمة فيه وبذلك الهيئة هي ملكة الاتصال  
والنسيان زوال تلك الملكة عنها واعتراضات الفاضل الشارح مكررة قد سبق  
الاشارة اليها والى اجوتها الاقوله هذا الكلام دل على وجود سبب

مباه خرجت من منابعها فانعدت \* ٢١ \* هنالك انما انحصرت واعلم ان هذه الادلة مبنية على مقدمات  
محسوسة فمن لم يحس بها ولم يجد الم يمكنه التصديق بها ثم بعد تسليمها في صحة الاقيسة المركبة عنها اببحاث طويلة  
ولقد اورد بعض اصحابنا عليه سؤالا آخر فقال اتم تجوزون الاستحالة في الكيف مع بقائه الصورة التوعبية



فلا يجوزون ان يقال ان الماء اذا ارهوا فاص ذات لازم وورثه الماء ثبوت قد زالت بل لان كفيته من الله  
والبرودة قد زالت وان كانت البرودة المائية باقية كما القدر في سائر الاشياء التي ذكروها ومع قيام هذا  
الاحتمال لا يثبت الكون والفساد ثم يقول اذ ثبت هذه المسائل الاربع ثبوت العناصر

بعض العلوم على النفس ولم يدل كور ذلك السبب محردا عالم  
فان كل مؤثر في شيء لا يجب ان يكون موصوفا بذاك الا ان كان العقل النحل  
ايضا الذي هو عندهم حلة لحدوث الالوان والصور والمقادير مع عدم  
اتصالها به. والجواب عنه ان الحلة المذكورة دلت على تجريده وسيأتي  
البرهان على ان كل محرد عاقل على ان ملاحظة النفس للمعقولات بعد  
الزهر عنهما مشاهدة انها دليل على كونها موجودة بالفعل في هو  
حاصلها. **اشارة \*** (هذا الاتصال حله قوة سيدة هي العقل الهيبولاني  
وقوة كاسية هي النفس بالمتكبر قوة تامة الاستعداد لها ان تقل بالانفس  
الى جهته لا تشرق في شئ بمكانة تامة وهي المسماة بالعلم بالاعمال)  
اقول لما طهر ان العلم العاقلية لحصول صور المعقولات في النفس هي  
العقل الفاعل والعلية القبلية هي النفس بسبب ان تحصل لها ملكة  
الاتصال به اراد ان يسير الى العلة الموحدة لهذه الملكة في النفس التي هي  
استعدادها اقول لما الصور والاشياء ان الاستعداد انما يحدث شيئا  
مستقلا حتى يتم شأنه ان يكون عاتدا ايضا حادث كذاك بانه وقدم  
ذكر في النفس الترتيب المحددة التي هي العقل الهيبولاني والعقل  
بالمملكة والعقل بالعلم هو رهنها ان الله العليبة هي الاولى ومنها  
وهي الاستعداد العام الانساني والمتوسط هي الثانية وهي كاسية  
الاتصال لاستعدادها على العلم بالمعقولات الاولى التي هي مادي المعقولات  
الثانية واقربية هي انسانية وهي المقضية للملكة المذكورة وانما يتم  
الاستعداد بها وبمشية النفس التي يجب حصول الصورة في العقل  
وهذا يدل على ان العقل بالملكة متوسط بين العقل الهيبولاني والعقل  
بالعلم لابين الحس والقوة القدسية. **اشارة \*** (كثرة تصرفات النفس  
في الخيالات الحسية في لمن المعنوية اللتين في لمصورة والذاكرة باستخدام  
القوة الوحيية والذاكرة السبب لا من استعدادا نحو قول محرد انها  
عن الجبر المارقي انما تباينهما تحقق ذلك شهادة الحال وتامها  
وهذه التصرفات هي لمخصصات الاستعداد امام الصورة صورته وقد يفيد  
هذا التخصص معنى عقلي لمعنى عقلي) اقول لما ذكر حصول الاتصال  
لعقل الفاعل في الفصل الماضي على سبيل الاجال فاراد ان يعين ويفصل  
كافية حصوله في هذا الفصل وهو على وجهين احدهما ان يكثر تصرف

قابلة لان يتصف مادة كل واحد  
منها بصورة الاخر فيجب ان يكون  
ايها يولي مشيئة على ما امر تقريره  
والله العظمة والعون والترقي  
**\* المسئلة الرابعة \*** في ان الاستعدادات  
بالا وكان ليست الا الاربع المذكورة  
فصل واحد **\* اشارة \*** ونسبه  
(هذه هي اصول الكون والفساد  
في عالمنا هذا وهي الاركان الاول  
وبالحري انهم ماهرة ذوات الحركة  
المستقيمة حين يوجد خفيف مطلق  
ينحرف نفس جهة فوق كالنار ونفيل  
مطلق كالارض وخفيف ليس مطلق  
كالهواء ونفيل ليس بمطاق كالماء  
رايت اذا انقبت جميع الاجسام التي  
هتدز وجدتها تنسب بحسب الاله  
الى واحد من هذه) **\* التفسير \***  
لما تكلم في صفات هذه الاجسام  
الاربعة اراد ان يبين انها هي  
الاصول للكون والفساد الموجودين  
في عالمنا هذا وانها هي الاركان الاول  
واعلم ان اعتبار كونها اصلا للكون  
والفساد لان الركن جسم بسيط هو  
جسم ذاتي للعلم واصل الكون  
والفساد هو الذي يكون محلا لهما  
فكون هذه الاربعة اركاننا امر يعرض  
لها بالنسبة الى العالم وكونها اصولا  
للكون والفساد امر يعرض لهما  
لأن النسبة الى العالم بل بالنسبة الى الكون  
والفساد واحد الاعتبارين مغاير

لثاني ثم ان السج بين اولي هذا الفصل انها هي الاركان لعالمنا هذا وثانيها انها هي اصول  
للكائنات الفاسدات وانما قدم الاول على الثاني لان اعتبار كون كل واحد منها جزءا من اجزاء العالم حالة طبيعية  
صحت لكل واحد منها بالنسبة الى ككل العالم وكون كل واحد منها اصلا للكون والفساد



في امره طبعي له والامر الطبعي متقدم على غير الطبعي فلا جرم كونها اركانا قبل كونها اصولا وارجح  
قديم بيان كردها اصولا ما يسان انها هي الاركان لهذا العالم فقولها فالحري ان تتم بها عدة ذوات الحركه  
المستقيمة حتى لوحد حميف \* ١٦٣ \* مطلق ونحوه في حيزه فوق كائنا واثقل مطلق كالارض وخفيف

يس عطلق كالهواء وثقل ليس عطاره  
كالماء واما يحتاج ههنا الى بيان امرين  
احدهما ان سر الثقل والخفيف المطلقين  
وغير المطاقتين وثانيهما بيان  
ان هذه الاربعه يكفي في ان تتم  
بها عدد الاجسام المستقيمة الحركه  
فان معنى ذلك ان اركان  
عالمنا ليست الا هذه الاربعه اما الاول  
فانه ثقل المطلق هو الذي لو لم يمنع  
ما منع لم يطبق مركز ثقله على مركز  
العالم حتى يكون راسه تحت الاجسام  
كلها والخفيف المطلق هو الذي  
لو لم يمنع ما منع ليمر مركزه  
سطح الفلك واما الثقل الاضافي  
فانه يعتبر ذلك على وجهين احدهما  
هو الذي يطاعه يتحرك في اكثر المسافه  
المتمه من حدى الحركة المستقيمة  
حركة الى الوسط ولكنه لا يباله  
وقد يمرض ان يتحرك عن الوسط  
مثل الماء فانه اذا حصل في حيز النار  
والهواء يتركز فيهما الى الوسط ولم يبق  
واذا حصل في حيز الارض بالحقيقه  
وهو الوسط يحرك عنه بالطبع  
ليطفو عليها فلا حركه ان ثقل  
الماء اضافيا من هذا الوجه وثانيهما  
ان الماء اذا قبس الى الارض نفسه  
وكانت الارض ساكنة الى الوسط  
فيصر الماء عند الايض خفيفا فهو  
يكون ثقلا بالاضافه من هذا الوجه  
وهو الوجه قريب من الاول الا انه

النفس والحيلات الحسية كخبال زيد وعم ووقف ان المادوية كائنا  
هذه الصداقة وبذلك الصداقة للتين في المصير والذكر لا على ان مدركها  
النفس وتنصرف فيها لذاتها فان النفس لا تدرك الجزيئات ولا تنصرف  
فيها بانفرادها بل باستخدام القوة الوهمية المدركة للجزيئات بذاتها  
المستخدمة للقوة المعكرونة مصروفة بذاتها في لائل واستخدام الحس  
المشترك مع ذلك في الحيلات فكذلك النفس بتلك التصرفات اعى  
التفكر في الاشخاص الجزئية استمراداً نحو قول صورة الانسان وصورة  
الصداقة المجردين عن العواض المادية على الوجه المذكور فقول  
عن العقل الفعال النفس لها المناسبة ما بين كل كلي وحرياته تحق  
ذلك مشاهدة الحال وتاملها فانما اذا احسنا بالجزيئات تصورنا كائنا  
وهذه التصرفات في الجزيئات هي المحركات الاستعدادية للحصول  
صورة صورة من الكائنات المستقلة على تلك الجزيئات لان تلك الصور  
لا تنقل من الجزيئات الى النفس بل ترسم فيها عن العقل الفعال  
والوجه الثاني ان يعيد هذا التخصيص معنى عقلي كاجزاء الحد والرسم  
وكنصور الملزوم وما يشبه ذلك لمعنى عقلي كنصور المحدود والمرسوم  
واللارم وهذه حال التصورات المستفادة والتصديقات على قياسها  
واعتراضات اصل الشارح على ذلك لما كانت ظاهرة لفساد عند التامل  
فيها اعرضنا عنها في المحقق الاطباء \* اشارة \* (اننا سميت لان ان يتضح لك  
ان المعنى العقول لا يرسم في منقسم ولا في ذي وضع فاصح ) اقول يريد  
بيان ان النفس انما هي انما هي بالجملة كل جوهر عاقل فهو ليس بجسم  
ولا جسماني وبالجملة ليس بذى وضع قال الفاضل السارح اراد هذه  
المسئلة كان بالنظر المترجم بالتجريد ارى الا انه لما هي اثبات الجوهر المرافق  
على ان النفس الانسانية ليست حسما ولا جسمانية احتاج الى بيان  
ذلك فاكتفى ههنا ببرهان واحد لذلك وذكر سائر البراهين في النظم  
المذكور واقول ان اراد في هذا النظم ان يبحث عن ماعية النفس ركائلا لها  
فين اولها جوهر مفارق الوجود عن الاجسام والحساسيات ثم اثبت  
لها كالات تصدر عنها لذاتها من غير توسط آله وكالات تصدر عنها  
بتوسط الآلات و اراد في نظم التجريد ان يبحث عن حالها بعد التجريد عن البدن  
فين هناك بتة لها مع كالاتها الذاتية ولم يتعرض لبيان امتناع كونها

معياره فان هذا باعتبارانه وان شارك الارض في حركته الى الوسط لكنه يتخلف عنه واما ذلك باعتبارانه  
لا يرب من الوسط الحد الذي يريد الارض بعينه واذا عرفت الثقل المضاعف ففس عليه الخفيف المضاف  
وانما قال الشيخ في الاصل مطلقا ثانيا ولا لان القضية نصير في حيزه حقيقه بالاهل الاول



كون الثانية واما ثانيا فلان الوجه الاول من الوجهين المذكورين في بيان ان نقل الماء اضافي لا يقتضي عند الحاجة ان  
 كونه اضافيا لان حاصله يرجع الى انه لا يريد حقيقة الوسط وهذا ليس من الاضافة في شيء فتسميته بالنقل الاضافي  
 من هذا الوجه يكون مجازا واما تسميته بانه ثقل ليس ١٦٤ بمطلق فهو على سبيل الحقيقة

فلا جرم كانت هذه الصارة اولى  
 وهما بحث وهو ان لقائل ان يقول  
 لا نسلم ان في الهواء ميلا صاعدا  
 والالكتا اذا بسطنا كفنا واودعناهما  
 في الهواء وجدنا فيه مدافعة  
 الى فوق كما اننا اذا وضعناه تحت حجر  
 وجدنا فيه مدافعة الى الاسفل  
 ولما لم نجد المدافعة القوية علمنا  
 ان الهواء ليس فيه ميل صاعد بيان  
 الشرطية اننا اذا قلنا الهواء صاعد  
 حينئذ ان مطلوبه ان يلتصق بسطح  
 النار كما اننا اذا قلنا الارض هاربة  
 بالطبع حينئذ ان طبيعته تقتضي  
 ان تلتصق مركزها على مركز  
 العالم وكما ان الارض ما لم يسر به  
 الحساسة كان الميل المسفل موجودا  
 فيه بالفعل فكذا الهواء ما لم تصدر  
 الحالة المذكورة كان الميل الصاعد  
 موجودا فيه بالفعل فاذا بسطنا كفنا  
 في الهواء واوقفناهما كان الهواء  
 الذي تحت كفنا غير واصل الى الامر  
 الطبيعي له فوجب ان يكون الميل  
 الصاعد حاصل في الفعل والميل  
 محسوس فوجب ان يكون ذلك  
 الميل محسوسا واما بيان ان هذه  
 الاجسام الاربعة يكفي في ان ينقسم بها  
 عدد الاجسام المستقيمة الحركة  
 فلانك قد عرفت ان الجهة  
 الحقيقية اما الفوق واما السفلى  
 وثبت ان كل جسم يتحرك الى جهة  
 تاما ان يكون مطلوبه الحصول

حسما او جسمانية بل بالغ في ابضاح الفرق بين الكمالات الذاتية  
 انبائية معها والكمالات الدنيوية الزائلة عنها ابره الى البدن فوقع  
 اشتراك النطين في البحث عن تلك الكمالات من غير قصد على ما تضح  
 في موضعه ولم يورد كما ذكره الشارح ههنا شيء مما يحب ان يبين هناك  
 قوله ( انك تعلم ان الشيء غير المقسم قد يقاربه اشياء كثيرة لا يجب  
 لها ان يصير منقسما في اوضاع وذلك اذا لم يكن كثرتها كثرة ما ينقسم  
 في الوضع كاحز اللقمة لكن الشيء المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يبرز  
 ان يقارنه شيء غير منقسم ) اشارة الى انه لا يبعد اصل كلي وهو ان الحال  
 قد يكون بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام المحل وقد يكون بحيث يقتضي  
 والاول هو الحال الذي لا ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع كالسواد المقسم  
 الى جنسه وفصله وكاشياء كثيرة تحل محلا واحدا ما كالسواد والحركة  
 مثلا فانهما لا يقتضيان بانقسامهما الى هذين النوعين انقسام المحل  
 الى جزء اسود غير متحرك والى جزء متحرك غير اسود والثاني هو الحال  
 الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع كاللقة فانها تنقسم الى درصين  
 مباينين في لمس والوضع واشار الشيخ الى هذين القسمين بقوله الشيء  
 غير المنقسم قد يقارنه اشياء كثيرة الى قوله كاجزاء اللقمة والمحل ايضا  
 قد يكون بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام المحل وقد يكون بحيث يقتضي  
 والاول هو الحال الذي ينقسم الى اجزاء غير متباينة في الوضع كالجسم المقسم  
 الى جنسه وفصله او الى مادته وصورته والمحل الذي ينقسم الى  
 اجزاء متباينة في الوضع ولكن لا يحل فيه انما الى من حيث هو ذلك  
 المحل بل من حيث لحوق طبيعة اخرى به كالخط فان النقطة لا تنقسم  
 بانقسامه لانها لا تحل من حيث هو خط بل من حيث هو متناه  
 وكالسطح فان الشكل لا يحل من حيث هو سطح بل من حيث هو ذو نهاية  
 واحدة او اكثر وكالجسم فان المحاذاة التي هي الاضفاف مثلا لا تحل  
 من حيث هو جسم بل من حيث وبجود جسم آخر على وضع ما منه  
 وكالاجزاء فان الوحدة لا تحلها من حيث هي اجزاء بل من حيث هي مجموع  
 والثاني هو المحل الذي يحل فيه شيء من حيث هو ذلك الشيء القابل  
 للاقسام كالجسم الذي يحل فيه السواد والحركة والمقدار واشار الشيخ  
 الى القسم الاخير بقوله لكن الشيء المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز

في نفس تلك الجهة او القرب منها فاذا الاجسام المستقيمة الحركة لا يمكن ان يزيد على هذه ان  
 الاربعة فانها اما ان يكون طالبا لنفس الفوق او القرب منه او لنفس السفلى او القرب منه وقد ثبت ان النار  
 طالبا لنفس الفوق فيمتنع ان يكون ههنا جسم آخر مخالف بالجهة للنار ويكون طالبا ايضا لنفس الفوق كما عرفت



ان الكار الواحد لا يمكنه حسمان فلما كانت الامكنة اربعة وكل واحد من هذه الاجسام اربعة لا يمكن  
واحدة منها رحت ان لا يكون ههنا جسم آخر يكون من ارکان هذا العالم وثبت ان هذه الاربعة كائنة  
في كونها اركان العالم وامايان ١٦٥ في انها كائنة في ان يكون اصولا للكون والفساد فلقوله وانت

اذا تعقبت جميع الاجسام التي عندنا  
وحدتها متسقة بحسب الفلسفة  
الى واحد من هذه واعلم ان المراد  
منه الاستقرار وتنج احراز المركبات  
في حالتها تركبها وانحلالها يدل  
على تركبها من هذه الاربعة وان  
لا بد وان يكون احد هذه الاربعة  
غالبا عليه وامايان ذلك الاستقرار  
وهو ا طريقة التي يذكرها الاطباء.

في كتبهم في بيان ان لاسطة سات اربعة  
وهي مشهورة فلا حاجة لنا  
الى ذكرها ههنا بحث  
في كون النارجز من المركبات وتبريره  
من وجهين احدهما وهو ان ترى  
النار العظيمة تنطفئ عند وصول الماء  
والارض اليها والاجزاء الصغيرة  
النارية التي هي اجزاء البدن التي هي  
منمورة في الاحياء الارضية والمائية  
الغالية اولى بالانطفاء وثانيهما ان تلك  
الاجزاء النارية اما ان يقال انها تزلزل  
من كره الانسیر واختلطت بالشي  
الذي منه يكون البدن او يقال انها  
تكونت هناك اعني في المني والاول  
باطل لان روايا عن كره قسري  
ولابد له من قاهر ولا يمر في ههنا  
قاسراية تنفي ذلك والثاني باطل  
لان انقلاب غير النار نارا لا يكون  
عند حصول ما يقوى الاستعداد  
لقبول الصورة النارية وبضمف  
الاستعداد لقبول سائر الصور والجزء

اربية رتبة غير منقسم وانما اعرض عن ذكر انقسم الاول لان الحال  
هناك لا يقارن المحل المنقسم من حيث هو ذلك المحل واسمة رتبة اياه  
هذه المقارنة بل انما يقع عليها اسم المقارنة لا بمعنى واحد قوله  
( وفي المقولات معان غير منقسمة لا محلولة والامكانات المقولات انما تلتزم  
من مصادها غير متناهية بالفعل ومع ذلك فانه لا بد في كل كثرة متناهية  
او غير متناهية من واحد بالفعل وذا كان في المقولات ما هو واحد بالفعل  
ويعقل من حيث هو واحد فانه يعقل من حيث هو لا يتقسم فاذن لا يرتسم  
فيما ينقسم في الوصف وكل جسم وكل قوة في الجسم منقسم ) اقول لما مرغ  
عن تمهيد الاصل المذكور شرع في تقرير الجملة وهو ان في المقولات  
معان غير منقسمة والا لازم منه محال وهو ان يتام كل معقول من اجراء  
غير متناهية بالفعل سواء كانت متشابهة او غير متشابهة رانما قيد  
بالفعل لان الشيء الذي يكون له اجراء غير متناهية بالقوة كالجسم انما يكون  
واحد بالفعل فيكون هو معنى غير منقسم من حيث هو واحد ومن المطالب  
مع ان هذا الاحتمال في المقولات غير ممكن على ما سبقي ومع لزوم المحل  
المذكور فالمطلوب حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية  
او غير متناهية فالواحد بالفعل موجود فيه وذلك لان الكثرة عبارة  
عن الاحاد فاذن ثبت ان في المقولات ما هو واحد فاذا عقل من حيث  
هو واحد فاما عقل من حيث لا ينقسم ومعنى انه عقل انه ارتسم في جوهر  
يدركه وهذا الارتسام في ذلك الجوهر لا يكون من حيث لحوق طبيعة  
اخرى به لانه انما يدركه بذاته ثم ان كانت ذلك الجوهر مما ينقسم وجب  
من انقسامه انقسام المعنى المعقول من حيث هو واحد وهو محال فاذن المعقول  
الواحد يستحيل ان يرتسم فيما ينقسم في الوصف وكل جسم وكل قوة  
حالة في جسم منقسم فاذن محل المعقول الواحد ليس بجسم ولا بقوة حسانية  
ومحل المعقول الواحد هو محل سائر المقولات على ما مر فاذن ليست  
النفس الانسانية ولا كل ما من شأنه ان يعقل بجسم ولا حساني والفظ  
الكتاب ظاهرة وانما قيد قوله فاذن لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع احراز  
من انقسام المحل لا بالوضع فانه لا يقتضي انقسام الحال كما مر والجوهر  
الحاقل يجوز ان ينقسم ذلك الانقسام كانهقسام النفس الى جنسها  
وفصلها واعلم ان ما ليس ينقسم بالفعل فلا يحتمل ان ينقسم الى مختلفات

الذي يكون نارا اذا كان مخلوطا بغير النار كان استعداده لقبول النارية اصعب من استعداده  
لقبول غير النارية فيستحيل والحالة هذه انقلابه نارا فان قيل لما ذاعبى السخ هذا الفصل بانها اشارة ونبيه  
منقول لانه جمع فيه بين النار بن احدهما ان هذه الاربعة كافية في كونها اركان هذا العالم وهو برهاني وهو المراد



من الإشارة وثانيهما ان هذه الاربعة كافية في كونها اصولا للمركبات وهو استقرائي وهو المراد من العلية  
المسئلة الخامسة في كيفية تولد المركبات عن هذه الاربعة فصل واحد \* تنبيه \* ( هذه يخلق منها  
ما يخلق بامرجة يقع فيها على سبب مختلفة بحسب المعدنيات \* ١٦٦ \* والنبات والحيوان اجناسهم

وانواعها ولكل واحد من هذه  
صورة وقومة ينبعث كفيته  
المحسوسة وربما تبدلت الكيفية  
وانخفضت الصورة مثل ما يرض  
للماء ان يمتلئ او يختلف عليه  
الجمود والميعان وما يشبه محفوظه وبلك  
الصور مقومات الهوى على ما علمت  
والكيفيات اعراض والاعراض كائنة  
ما كانت او احق فذلك لان الصور  
في الاعراض واضمان حركاتها باطاع  
وسكوناتها منبعثة على تلك القوى  
الطبيعية الخفية واذا امتزجت  
لم تعد قواها والا فلا مزاج  
بل استجمالت في كيميائيات التصادة  
المنبثقة من قواها متاعلة فيها  
حتى يكادى كيميائية متوسطة  
توسطا ما في حد ما يشابه في اجزائها  
وهي المزاج \* التفسير \* قال  
الشارح رضي الله عنه وارضاه لما تكلم  
الشيخ صلى الله عليه وسلم الاربعة  
راحوا لها اراد في هذا الفصل  
ان يبين كيفية تولد المركبات عنها  
فذكر ان المركبات انما يخلق من هذه  
الاربعة لاجل امتزاجها لكن  
لامطلقا بل بشرط ان يكون كل  
واحد منها على نسبة مخصوصة  
وتكون الامتزاجات الواقعة  
على تلك النسب يكون كل واحد  
منها سببا لامتداد المادة لقبول خلقه  
معينة والحالفة عبارة عن مجموع

لان اختلاف الاجزاء الموجودة في الكل يقضى انقسام الكل بالفعل  
وقد فرض غير منقسم بالفعل هذا خلف لكنه يحتمل ان ينقسم الى متشابهات  
وان لم يكن الا في الوهم وذلك كالجسم الذي هو شخص الى اجزاء  
غير متناهية بالقوة او كالجسم الذي هو جرس الى نواع غير متناهية  
بالقوة والمعنى المعقول ان كل ذلك فلا يمتنع ان يحل في جسم غير منقسم  
بالفعل وينقسم انقسام ذلك الجسم الى اجزائه او الى جزيئاته فلذلك  
اردف السج هذا الفصل بعصدين شتمين على بيان هذين الاحتمالين  
وتحقيق الحق فلهما وهم وتنبه \* ( اولها ان تقول قد يجوز ان يقع  
للصورة العقلية الوجدانية قسمة وهمية الى اجزاء متشابهة فاسمع )  
اقول الوهم هو الاحتمال الاول من الاحتمالين المذكورين وهو ان يكون  
للصورة العقلية الواحدة قاطبة القسمة الوهمية الى اجزاء متشابهة  
كالجسم الواحد وحيث يمكن ان يكون حالة في جسم واحد فينقسم  
بانقسامه والتشبه تنبيه على فساد هذا الاحتمال وتقريره ان المعقول  
الواحد انما انقسم الى قسمين متشابهين ويجب ان يكون متشابهين  
المجموع ايضا فلا يحلوا ما ان يكون كل واحد من القسمين  
مع لآخر شرطيا في كون ذلك المعقول معقولا وحيث لا يكون  
كل واحد منهما بافراده معقولا افقد ان الشرط اولا يكون كذلك  
بل كان كل واحد من القسمين بافراده معقولا ايضا كالاصل اما القسم  
الاول فباطل من ثلثه اوجه الاول ان كل واحد من القسمين على ذلك  
التقدير يكون ما ينال لكل مساهمة الشرط للمعروض ويلزم من ذلك  
ان يجمع من القسمين شيء ليس هو اماهما بل انما يكون المجتمع متعلق  
الماهية بزيادة في المقدار او العدد كمثل ما او عدد بخلاف القسمين  
فلا يكون القسمان جريئة من حيث ماهيته المتشابهة لهما هذا خلف وانما  
ان المعقول الذي شرط كونه معقولا هو حصول جزئين له لا يكون  
من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحدا غير منقسم هذا خلف  
والثالث انه قل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزء ان ماصلين فلا يكون  
شرط معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا وقد فرضناه معقولا هذا  
خلف والشيخ اشار الى القسم الاول بقوله ( انه ان كان كل واحد من  
القسمين المتساويين شرطا مع الاخر في استتمام التصور العملي ) وأشار

باللون والشكل فان هذين الامرين اذا تقارنا حصل هناك شيء واحد به يقال للشيء انه حسن \* الى \*  
الصورة اوضح لكي ليس المراد ههنا تلك الصورة النوعية والاجناس العالوية للمركبات ثلثة المعدنيات  
ههنا والحيوان ان المزاج بل وانما يرضاه طرفا امرط وتفرط متى تجاوز ذلك الجنس ذين الطرفين



بطل ذلك الراح وايضا اراج كل نوع عرض وله طرفا افراط وتفریط متى جاوزها النوع بطل الثالث اراج  
وعرض مزاج النوع جزأ من عرض مزاج الجنس وعلى هذا الترتيب عرض مزاج الصنف من النوع جز  
من عرض مزاج ذلك \* ١٦٧ \* النوع وعرض مزاج الشخص جزء من عرض ذلك الصنف وكذا

القول في العضو وهذه الجملة  
هي تفسير قوله هذه يخلق منها  
ما يخلق بالمرحة يقع فيها على نسب  
مختلفة مائة نحو خلق مختلف  
بحسب المعدنيات والنبات والحيوان  
اجناسها وانواعها ثم اعلم انه لم يذكر  
على هذه الدعوى دلالة لان من الناس  
من انكر حدوث الاشياء بالمزاج  
فان انكساف غرس واصحابه كانوا يقولون  
بالحائط وينكرون المزاج ولا بد في هذا  
المقام من دلالة قاطعة والسبح  
ما ذكرها واما قوله ولكل واحد  
من هذه صور مقومة هي مدد  
كيفية المحسوسة فالصور الثابتة  
غير الحرارة واليبوسة والصور  
المائنة غير البرودة والرطوبة واعلم  
ان اثبات الصور النوعية قد مضى  
في النمط الاول وذكر ههنا ايضا  
على اثبات دليلين الاول انه بما زالت  
الكيفية المحسوسة مع ان الصور  
الرعية باقية فان الماء قد يسخن  
فيقول البرد عنه وقد يتجمد فيقول  
الميعان عنه مع ان ماهيته محفوظة  
في الوقتين وهذه الحجة لا يمكن  
الاستدلال بها على ان حرارة النار  
ليست صورتها النوعية فان النار  
لا يبقى نارا بعد زوال الحرارة عنها  
حتى يمتشي فيها هذه الحجة وكذلك  
الهواء لا يبقى هواء بعد زوال الميعان  
عنه والارض لا يبقى ارضا بعد

الى الوجه الاول بقوله (وهما مائتان له مائة الشرط للمشروط) واثار  
الى الوجه الثاني بقوله (وايضا فيكون المعول الذي انما يعمل بشرطين  
هما حزاه منقسما) واثار الى الوجه الثالث بقوله (وايضا فانه كل  
وقوع القسمة يكون فاقد الاسرط فلم يكن معقولا) واما القسم انساني  
وهو ان لا يكون حصول القسمين شرطا في معقوليته بل يكون هو بنفسه  
معقولا وكل واحد من القسمين باتفراده ايضا معقولا كالجسم الذي يقبل  
القسمة الى اجسام فاطل ايضا الكون لصورة المعقولة ماحوثة مع لاحق  
غريب عن ذاته كالقسمة اولا وكما رنه ما يقبل القسمة من المقدرتان  
وقد ذكرنا من قبل ان الصور المعقولة انما تكون محردة عما يقتضيه  
غير ذواتها هذا خلق واثار السبح الى هذا القسم بقوله (وان لم يكن  
شرطا) والى الخلف اللازم من جهة مقارنة القسمة بقوله (فالصورة  
المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقولة مع ما ليس له مدد حليه  
في تميم معقوليتهما الا باعرض وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة  
محردة عن الواحق الغريبه فادى هي ملايسة بعدلها) والى الخلف  
اللازم من جهة مقارنة ما يقبل القسمة من المقدار بقوله (وكيف لا وهي  
عارضة لها بسبب ما فيه قدر في اقل منه بلاغ فان احد القسمين  
هو حافظ لنوع الصورة ار كان متساويا فالصورة التي جردناها

معداة بعد بهيئة عربية من جمع او تفریق او زيادة او نقصان واختصاص  
بوضع فليست هي الصورة المفروضة) وذلك لان القسمة عارضة لها  
بسبب شي فيه ذو مقدار في اقل منه كفاية فان احد القسمين وان كان  
متساويا للقسم الاخر فهو حافظ لنوع الصورة المعقولة فاذا الصورة  
التي فرضناها محردة كانت مغشاة بعد بهيئة غريبة من جمع اذا استبر  
حصول الكل من القسمين او تفریق اذا اعتبر انقسامه اليه او زيادة  
اذا اعتبر حصوله من انضيا ف احد القسمين الى الاخر او نقصان اذا  
اعتبر بقاء المعقولة بعد حذف احدهما منه واختصاص بوضع لان  
الجزئية الى جزئين متساويين لا يعرض الالماديات فهي تقتضي وصعاما  
لا محالة وقوله فليست هي الصورة المفروضة اشارة الى الخلف قوله  
(واما الصور الحسية والحدلية فيفتقر ملاحظة النفس اجزائها جزئية متباينة  
الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية الى ان يكون رسمها ورسمها

زوال النفس عنها الثاني الحجة العامة ان هذه الارض يقبل الاشتداد والضعف ولا شيء من الصور يقابلها  
للاشتداد والضعف اما الصغرى فظاهرا واما الكبرى فلان القدر المتغير في التقويم ان زال فقد بطل  
المقوم فلا يكون ذلك اتفاقا للمقوم بل بطلانا له وان ارى بل الزائل ما وراء ذلك لم يكن الاشتداد الذي كان



خاصة في ذات الفعل بل في عارض من عوارضه وكذا القول في جانب الزيادة ولعلنا ان يقول الدليل الذي ذكرتموه في ان الصور لا تنقل الاشتداد والتقص قائم بعينه في الكيفيات من غير تفاوت فان الكيفية اذا انتقصت وانما يراد في ذلك الحالة امر التقليل يحصل \* ١٦٨ \* الانتقص وان زال فالذي زال

ان كان مستترا في نوعية تلك الكيفية كان ذلك عدما لتلك الكيفية لا انتقاصا لها وان لم يكن معتبرا فيها كان ذلك عدما لتلك الكيفية لا انتقاصا لها وان لم يكن معتبرا فيها كان ذلك زوالا لاسر خارج عن ماهية تلك الكيفية فثبت ان الالاف التي ذكرتموها سابقة لم هذه الالاف ان صحت بمات انصهرى وان طالت بصا الكبرى بالتقاسم مختلف على كل حال ثم ذكر بعد هذا الفرق بين الصور والاعراض فالصور مقومات للهوى ومعنى المنوم قد تقدم في باب تدليق الهوى بالصورة واما الاعراض فهي لواحق تدل على الالاف والصور لا محل ثم لما بين ان الكيفية المحسوسة التي لكل واحد من العناصر منبثقة عن الصورة الموقوفة وقديت في معنى ان حركاتها الطبيعية وكونها الطبيعية صادرة عن صورها الزمنية فكان الحق عنده استعماله ان يكون للشئ الواحد صور كثيرة مقومة في درجة واحدة لا جرم فيه ههنا على كل هذه الاشكال فزعم انه يابسرها بسدفع عن تلك القوى الطبيعية الحقيقية واعلم ان القوة الواحدة عندهم لا يصدر عنها اكثر من الواحد الاعلى الترتيب فهما ههنا ان كانت القوة الطبيعية واحدة كانا نسيرها في درج واحد بمواسطتها في عرض

في ذي وضع وقدر انقسام) اقول لما فرغ من بيان امتناع حلول الصورة المعقولة في الجسم وما يتبعه من وجوب حلول الصورة الحسية والخيالية فيه ليتم الفرق بينهما وذلك لانا اذا احسنا بوجه ان كان مثلا او تخيلناه فلا بد من ان يلا حظ النفس اجزاء له متباينة الوصف مقارنة لهية غريبة مادية كالمعين والافى والغم فان صورة العين التي تترك في مادة وحيدة لم تحل اليسرى فيها وكذلك اليسرى في امتياز بالوضع وايضا كونها على بعد محدد من بينهما وكون احدهما في جهة من الاخر غير جهة الانف ههنا غريبة مادية تقارن في تلك الملاحظة فتقر الى ان يكون رسمها الحسى وردها الخيال في ذي وضع وقدر انقسام اى في شئ مادي والرسم هو الاثر اللاصق بالارض وهو بالمحسوس اول لان الحس انما يجرد اثر الشئ والريتم هو الختم اعني احداث القس الذي يحصل من التباين في الشئ الذي طبع عليه ولذلك يسمى اللوح الذي يختم به اليا درجتها وهو بالخيالى اذ لان صورها منبثقة في الخيال من طابع المدرك بالمشى في قول الشيخ ملا حطة انفس المصور الحسية رايها لية تصرح بادراك النفس لها ويظهر منه بطلان قول من ادعى عليه انه لا يقول بذلك واعترضوا عن ذلك الشارح بان الصورة العقلية في النفس الجزئية ليست مجردة مكررة وتصدق ذكره وقوله لوصح ان الصورة العقلية مجردة عن الواحق لكان كافيا في بيان مجرد النفس لانا حينئذ نقول كل حال في محض فهمه ذو وضع وكل ذي وضع فليس مجردا عن الواحق والصورة العقلية مجردة هي ايت بمحالة في محض ليس بقدرح في الحجة المذكورة لان صحة حجة على مطاوع لا يتنافى صحة حجة اخرى عليه والشيخ قد اورد تلك الحجة ايضا في اكثر كتبه حتى المختصر الموسوم بـون الحكمة لكنه اوردتها على وجه اقرب ما حذا ذكره هذا الفاضل وذلك انه اوردتها هكذا الصور العقلية ليس بذوات وضع وكل حال في جسم فهو ذو وضع وانما اختار ههنا الحجة المذكورة التي هي قوتنا المرتسم بالعقول الواحد ليس بتقسيم والجسم منقسم لاندرج وجوب كون الصورة الخيالية حتمية تحتها على وجه اظهر كما اشار اليه واما اعتراضه المستفاد من الشيخ الى البركات وهو ان

آخروا ان كانت الصور كثيرة كانت ايضا متربة على هذا التأويل فان قيل المصور من هذا الفصل \* الهوى \* بيان اصر المزاج فلما اذا اشتغل فيه بالفرق بين الصور وبين الكيفيات فنقول لانه لولا ان صورة كل واحد من العناصر كانت بكيفية واحدة والاستعمال المراج يانه وهو ان العنصرين اذا امتزجا فلا بد وان يفعل كل واحد



عن الآخر فلا يخلو امان ان يكون اتفعال احدهما عن الآخر صار المتفعل مظلوماً والمغلوب بعد ضرورة  
مظلوماً يستحيل ان يصير غالباً فيستحيل ان يتفعل الغالب عنه والثاني ايضا محال لان انكسار كل واحد منهما  
معلول صورة الآخر والملة \* ١٦٩ \* مع العلول في الزمان فلو كان انكسار كل واحد منهما

بالآخر مع انكسار الآخر به  
والكاسر موجود مع المنكسر لزم  
وجود سورة كل واحد منهما حال  
انكسار سورة كل واحد منهما وذلك  
محال فثبت انه لو لم يكن صور هذه  
العناصر غير اعراضها لاستحال القول  
بالمزاج اما اذا جعلنا الصور غير  
الاعراض صح ان يجعل انكسار  
كيفية كل واحد منهما معللاً بالصورة  
المقومة التي للآخر فيثبت يكون  
الكاسر ان حاضرين عند الانكسار  
ولا يلزم منه محال ولما ثبت ان القول  
بالمزاج لا يتحقق الا بعد ثبوت ان صورة  
كل واحد من العناصر مغايرة لكيفية  
المحسوسة لاجرم اورد هذه المسئلة  
ههنا واما قوله اذا امتزجت لم يثبت  
قواها والا فلا مزاج فاعلم ان بعضهم  
ذهب الى ان العناصر اذا امتزجت  
بطل ما لكل واحد من الصور  
النوعية وحصل مجموع ذلك الجسم  
صورة واحدة بسيطة وهذا باطل لانه  
لو كان المزاج مقتضياً لفساد القوى  
لاستحال حصول المزاج فيكون  
حصول الشيء مؤدياً الى عدم نفسه  
وهو محال بيان الشرطية ان تأثر  
بعض اجزاء الممزج في البعض اما  
ان يكون قبل تأثر الآخر فيه فيثبت  
لا يحصل المزاج بل يكون احدهما  
غالباً والآخر مظلوماً واما ان يكون  
معاً فيلزم ان يكون الصور تان

الهيولي غير ذات حجم وقد حكمت بانطباع الجسمية والمقدار فيها  
فلم لا يجوز انطباع المحسوسات في النفس فالجواب عنه ان الهيولي  
انما يتحصل موجودة ذات وضع بذلك الانطباع والنفس لا يجوز ان تصير  
ذات وضع البتة وقوله هب ان ما ذكرتموه يقتضي كون الصور الحسية  
والخيالية جسمانية لكنها لا يقتضي كون الوهمية جسمانية فالجواب  
انهم لم يتمسكوا في ذلك بهذه الحجة بل بغيرها \* وهم وتنبه \* ( اولئك

نقول ان الصورة العقلية قد تنقسم باصافة روايد معنوية اليها فسمي  
المعنى الجسسي الواحد اني بالفصول المنوعة والمعنى النوعي الواحد اني  
بالفصول العرضية المصنفة فاسمع ) اقول الوهم في هذا الفصل هو  
الاحتمال الثاني من الاحتمالين المذكورين وهو ان تنقسم الصورة العقلية  
الى جزئيات لها واعلم ان قسمة الكل الى الجزئيات انما يكون باضافة  
زوايد معنوية اليه وتلك الزوايد يكون اما مقومة للماهيات الجزئيات او غير  
مقومة فان كانت مقومة كانت فصلاً وكانت القسمة بها قسمة المعنى  
الجسسي الواحد اني بالفصول الذاتي المنوعة كقسمة الحيوان باضافة  
التاطق وغير التاطق اليه الى الانسان وغيره وان لم تكن مقومة كانت  
عرضيات ولا يخلو اما ان يكون الحاصل بعد اضافتها الى ذلك الكل قابلاً  
للمشاركة او لم يكن فان كان قابلاً للمشاركة كانت قسمة المعنى النوعي الواحد اني  
بالفصول العرضية المصنفة كقسمة الانسان بالسواد والبياض الى السودان  
والبيضان وان لم يكن قابلاً للمشاركة كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي  
الواحد بالعوارض الجزئية الشخصية وانما لم يذكر الشيخ هذا القسم  
لان الحاصل فيه لا يكون معقولاً بل يكون محسوساً قوله ( انه قد يجوز  
ذلك ولكن يكون فيه الحاق كل مكي يجمعه صورة اخرى ليس جزءاً  
من الصورة الاولى فان المعقول الجسسي والنوعي لا ينقسم ذاته في معقوليته

الى معولات نوعية وصنفية يكون مجموعها حاصل المعنى الواحد الجسسي  
او النوعي ولا يكون نسبتها الى المعنى الواحد المقوم نسبة الاجزاء بل نسبة  
الجزئيات ولو كان المعنى الواحد العقلي البسيط الذي سبق تعرضنا له ينقسم  
بمختلفات بوجه لكان غير الوجه الذي يشكك به اولاً من قول القسمة  
الى التشابهات وكان كل واحد من اجزائه هو اولى بان يكون البسيط  
الذي كلاً مناهيه ) اقول هذا هو التنبه على تحقيق الحق فيه وهو

موجودتين حال كونهما \* ٢٢ \* معدومتين وذلك محال واذا كان المزاج مؤدياً اليه كان المزاج ايضا محالاً  
فثبت ان على التقديرين يلزم ما ذكره بقي المزاج فصح قول الشيخ والا فلا مزاج وما قوله بل استحالت في كيفياتها  
المتضادة المنبئة عن قواها الى آخره فاعلم انه لما اورد المذهب الباطل في المزاج وابطله ذكر بعده ما هو الحق



في هذا الموضع ولكن ههنا دقيقة وهي ان حاصل القول في المزاج راجع الى بقاء الطبايع النوعية التي لكل واحد من تلك البسائط واستحال ما لكل واحد منها من هذه الكيفيات الاربع من حد السورة الى درجة القود ولكنه ما قام له لالة على وقوع الاستحالة الا في الحار والبارد \* ١٧٠ \* فاما في الرطب واليابس فلا

ثم في هذه الالفاظ قوا تدل على انها قد بل استحالت كيفياتها ولم يقل استحالت كيفياتها لان الاستحالة حركة في الكيف والحركة في الكيف ليست عبارة عن تغير الكيف فان ذلك محال بل هو تغير الموضوع في الكيف والفرق بين الامرين مشهور وثانيهما ان المتضادين هما الموجودان اللذان يتعاقبان على موضوع واحد ولا يجتمعان فيه وينتهيان غاية الخلاق ويجب ان لا يستبر في الضدين ههنا كونهما في غاية الخلاف حتى يكون قوله بل استحالت في كيفياتها المتضادة شاملا للمزاج الاول والمزاج الثاني اذ كيفيات عناصر المزاج الثاني لا بد وان يكون مكسورة السورة بسبب المزاج الاول وحيث لا يكون بينهما غاية الخلاف وثالثهما ان قوله متفاعلة فيها يعني العناصر يكون متفاعلة لصورها النوعية في تلك الكيفيات ورابعهما ان قوله حتى يتكسى كيفية متوسطة توسط ما في حدما يعني به كيفية متوسطة مثالا بين الحرارة والبرودة بحيث تستبرد بالقياس الى الحار وتستهم بالقياس الى البارد ثم الوساطة قد تكون اقرب الى حد الطرفين منها الى الطرف الثاني وقد تكون ابعد وهي ارباب القرب والبعد غير متناهية وخامسها قوله متشابه في اجزائها وهو المزاج فيه دقيقة وهي ان الجسم الحاد

ان هذه القسمة يجوز ان يقع في الوجود بخلاف القسمة المتقدمة لكنها بالحقيقة لا يكون قسمة بل هي تركيب تلك الصورة الكلية كالحيوان بصورة كلية اخرى كالناطق يجعلها صورة ثالثة كالانسان الحاصل ليس جزءا من الصورة الاولى اعني الحيوان فان المعقول الجنسي كالحيوان لا ينقسم ذاته في معقولة الى معقولات نوعية كالانسان والفرس يكون مجموعهما هو حاصل معنى الحيوان وكذلك النوعي كالانسان لا ينقسم الى معقولات صنفية كالعرب والعجم يكون مجموعهما حاصل معنى الانسان وايضا لا تكون نسبة هذه الانواع والاصناف الى الانسان المفسومين نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات واو كان المعنى الواحد العقلي البسيط الذي استند للتأني على تجريد محله ينقسم بمختلفات بوجه كالجنس والفصل لكان غير الوجه الذي يشكك به قبل هذا من قبوله القسمة الى اجزاء متشابهة كالجسم وكان كل واحد من اجزائه البسيطة التي لا ينقسم كجنسه العالي اول بان يجعله البسيط الذي استند للنسبة مثلا يعرض شك من وجه \* المسئلة الثالثة \* في ان كل مجرد فهو عقل وطاقل ومعقول \* اشارة \* ( انك تعلم ان كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقل وذلك عقل منه لذاته فكل ما يعقل شيئا فانه ان يعقل ذاته اقول ) يريد بيان ان كل عاقل فهو معقول وان كل معقول قائم بذاته فهو عاقل وابتدا بالاول فقوله كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله صغرى قياس وانما قال بالقوة القريبة لانه جعل بالقوة ثلث مراتب بعيدة هي العقل الهولاني ومتوسطة هي العقل بالملكة وقريبة هي العقل بالفعل وهي التي تقتضي ان يكون للعاقل ان يلاحظ معقوله متى شاء فالمراد ان كل شيء يعقل شيئا فانه ان يعقل بالفعل متى شاء ان ذاته عاقلة لذلك الشيء وذلك لان تعقله لذلك الشيء هو حصول ذلك الشيء له وتعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء هو حصول ذلك الحصول له ولا شك ان حصول الشيء لشيء لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له اذا اعتبره معتبر والمفاضل الشارح استدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة من الفعل بان العقول المعارقة ليس فيها شيء بالقوة على ما سيأتي فهي انما يعقل بالفعل قال وكان من الواجب ان يقول فانه يمكن ان يعقله بالامكان العام ليكون متساولا لها والنفس الانسانية اقول الامكان العام يقع على الامكانات البعيدة حتى على دائم العدم من غير ضرورة

بالمزاج مركب وطبايع كل واحد من الاجزاء باقية بحالها فاذا الاجزاء حاصلة فيه بالفعل \* فلذلك \* فتكون الكيفية القائمة بكل واحد من تلك الاجزاء غير الكيفية القائمة بالجزء الاخر ولكنها تكون متشابهة لان كيفية كل واحد منها قد فترت عن مسورتها فتكون الباردة عند فترتها متشابهة للحارة عند فترتها فترتها هذا هو المعنى بكونها



مشابهة والله اعلم \* المسئلة الخامسة \* في اثبات الاستحالة وفيها فصلان \* وهم وتنبية \* (واملك  
تقول لا استحالة في الكيف ايضا وفي الصورة ولم يسخن الماء في جوهر بل فشت فيه اجزاء تارية داخلية ولا ما يظن انه يرد  
بل فشت فيه اجزاء جديده مثلا \* ١٧١ \* فان قلت هذا فاعتبر حال المحكوك والمختل والمختص حين يحس

من غير وصول تارية غريبة اليه  
واعتبر حال المسخن في مستخسف وفي  
مختل هل يمنع الاستخفاف بفوقه  
يسخن بالفسوفد على نسبة قوله وهل  
الامتلاء من مصوم معدوم المنفذ يمنع  
البلاغ في التسخن يمنع الفسوف اذا كان  
لا يخرج عنه شي يعتد به حتى يختلف مكانه  
فان يعتد به واعتبر القمام الصباحة  
وانظر ما بال الجسد يبرد ما فوقه  
والبارد من اجزائه لا يصعد لثقله  
\* التفسير \* (لما رجع حاصل  
القول في المزاج الى انه كيفية يحدث  
عند استحالات مخصوصة للعناصر  
وجب اثبات القول بالاستحالة ليتفرغ  
عليه القول بصحة المزاج واصل انه  
لما كانت العناصر اربعة ولكل  
واحد منها كفيات ويجب ان يكون  
اقسام الاستحالة مما نبهت على هذه  
استحالة الارض رطبا او حارا استحالة  
الماء حارا او يابسا استحالة الهواء  
باردا او يابسا استحالة النار باردة  
او رطبة ثم انه لا يلزم من صحة استحالة  
جسم الى كيفية جسم آخر صحة استحالة  
ذلك الجسم الاخر الى كيفية  
الاول مثلا لا يلزم من صحة تسخن  
الماء صحة تبرد النار لان الماء والنار  
يختلفان في طبيعتهما فلا يلزم  
من صحة اتصاف احدهما بكيفية  
الاخر صحة اتصاف الاخر بكيفية  
الاخر لان المختلفين لا يجب تساويهما

فلذلك لم يعبر به الشيخ عن المقصود في هذا الموضع وعبر بالقوة القريبة التي مر  
ذكرها والمراد ان تعقل الشيء يشتمل على تعقل صدور ذلك التعقل من التعقل  
بالقوة القريبة فالمستل على القوة هو التعقل لا التعقل وكون التعقل بحيث  
يجب ان يكون له بالفعل ما يكون غيره بالقوة لسبب يرجع الى ذاته لا ينافي  
ذلك فهذه صفري القياس وقال الفاضل الشارح انه يديهى واما كبرى  
القياس فيدل عليها قوله وذلك عقل منه لذاته يعنى تعقله لكون ذاته  
عاقله لذلك الشيء تعقل منه لذاته بوجه فان العلم بالتصديق علم بتصور  
الموضوع است اقول هو علم بتصور الموضوع فقط بل هو علم بتصور  
المحمول وعلم بارتباطهما واما النتيجة فقوله فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل  
ذاته ومسورة القياس هكذا كل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل متى شاء كون  
ذاته عاقلا لذلك وكل ماله ان يعقل كون ذاته عاقلا انسى فله ان يعقل  
ذاته فكل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته قوله ( وكل ما يعقل من شأن  
ماهية ان يقارن معقولا آخر ولذلك يعقل ايضا مع غيره وانما تعقله  
القوة العاقلة بالمقارنة لا محالة ) اقول يريد ان بين ان كل معقول فهو  
عاقل بالامكان بشرط سيذكره فذكر اولا ان كل معقول من شأن ماهيته  
ان يقارن معقولا آخر وبينه من وجهين احدهما انه ربما يعقل مع غيره  
فلو لم يكن من شأنه مقارنة الغير لامتنع ان يعقل مع الغير والثاني ان كونه  
معقولا هو كونه مقارنا للعقل قوله ( فان كان مما يقوم بذاته فلا مانع له  
من حقيقة ان يقارن المعنى المعقول ) اقول هذا هو الشرط المذكور وهو  
القيام بالذات والمعنى ان كل معقول قائم بذاته فلا يمتنع من حيث ذاته  
ان يقارنه معنى معقول وسبب الاحتياج الى هذا الشرط ما سيذكره في الفصل  
التالى لهذا الفصل قوله ( اللهم الا ان يكون ذاته ممنوعة في الوجود  
بمقارنة امور مانعة عن ذلك من مادة او شيء اخر ان كان ) اقول قد ثبت  
فيما مضى ان مقارنة المادة ولو احققها مانعة عن كون الشيء معقولا وانه  
انما يصير معقولا بمجرد عنها فكل شيء يكون في الوجود بمنسوا بمقارنة  
المادة ولو احققها وان كان قائما بذاته كالجسم فهو خارج عن الحكم  
المذكور يقال منسوب الشيء ومنه اى ابتليته وقوله او شيء اخر ان كان  
يمكن ان يحمل على الصور المعقولة المجردة فانها لا يعقل اذا كانت قائمة  
بعقل اخر وان كانت تعقل اذا كانت قائمة بذواتها قوله ( فان كانت

في الحكم والشيخ لم يذكر ههنا ولا في شيء من كتبه دلالة على صحة استحالة الرطب يابسا او اليابس رطبا بل قد  
اعترف في الشفاء ان ذلك لم يصح بالدلالة ولا دلالة ايضا على صحة استحالة النار باردة والهواء صلبا بل قد دل  
على ان النار تصير ارضا على سبيل الكون يعنى ان الصورة التارية تزول عنه ويحدث الصورة الارضية



ولكن لم يدل على ان النار مع بقاء صورتها النارية يمكن ان تزول عنها الحرارة وتحدث فيها البرودة بل الذي بينه ههنا صحة صيرورة الماء حار مع بقاء الصورة المائية وفيه ايضا اشارة خفيفة الى صحة استحالة الحار باردا ولكن اكثر الكلام في الصورة الاولى ثم اعلم ان منكرى \* ١٧٢ \* الاستحالة اتفقوا على ان جرم الماء

لم يتسخن قطبل الذي يحس بحرارته اجزاء نارية مختلطة لتلك الاجزاء المائية ثم انهم تفتروا بعد ذلك بحزبين فذهب من زعم ان اجزاء نارية وردت على الماء فخالطته فلما اختلطت الاجزاء الصغيرة جدا من الحار والبارد احس بالكل كانه حار ومنهم من زعم ان تلك الاجزاء النارية كانت كامنة في جرم الماء وفي الاشياء الارضية التي تخرق فلما برزت من الكون احس بها والغرض من هذا الفصل ابطال القول الاول والشيخ ذكر ههنا في ابطال ذلك وجوها خمسة الاول ان المحكوك والمختلخل والمختضض قد يحس من غير عروض نارية غريبة اليه واعلم انه لما اراد ان يبين ان الارض والماء قد يستخنان مع بقاء طبيعتيهما وكذلك الهواء قد يستخن فوق ما تستحقه لطبيعته الهوائية ذكر الفاظ ثلاثة نبه بها على هذه المطالب فالمحكوك هو الجسم الصلب الارضي الذي يماسه جسم اخر كذلك مما سبب قوية فهذا الجسم قد يستخن فدل على ان الارض قد يستخن من غير وصول نارية غريبة اليها واما المختلخل فقد علمت ان المختلخل قد يكون من باب الوضع وهو انفشاش الاجزاء وقد يكون من باب الكيف

حققته مسلمة لم يمتنع عليها مقارنة الصورة العقلية اياها فكان لها ذلك بالامكان وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته (اقول اي ان كانت حقيقة مسلمة لذاته غير قائمة بغيره لم يمتنع على تلك الحقيقة بحسب ذاتها ان يقارنها الصور العقلية فكانت ماقلة لتلك الصور بالامكان فان معنى العقل هو حصول الصور العقلية عندها وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته لان العقل غير يستلزم العقل كونه متعللا له بالقوة وهو يتضمن عقله لذاته وتقدير الكلام وفي ضمن ما يلزم ذلك امكان عقله لذاته وثبت اذن ان كل معقول قائم بذاته عاقل لغيره ولذاته بالامكان وقد ثبت من الحكم الاول ان كل عاقل لشيء فهو معقول بذاته قال الفاضل الشارح المقصود من هذا الفصل بيان ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلا بالامكان العام وبرهانه ان كل مجرد ان امكن ان يعقل غيره امكن ان يعقل ذاته لكنه امكن ان يعقل غيره بيان الشرطية ان كل من يعقل شيئا فيمكنه ان يعقل عقله لذلك الشيء وكل من امكنه ذلك امكنه ان يعقل ذاته وبيان صدق المقدم ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وحده وكل ما يصح ان يكون معقولا وحده يصح ان يكون معقولا مع غيره وكذلك ما هو كذلك يصح ان يقارن غيره فاذن كل مجرد يصح ان يقارن غيره وصحة هذه المقارنة لا يتوقف على حصول المجرد في الجوهر العاقل لان حصوله فيه نفس المقارنة فتوقف صحة المقارنة على حصول المجرد فيه توقف صحة الشيء على وجوده المتأخر عنها فاذن المجرد سواء وجد في العقل او في الخارج يلزمه صحة مقارنة الغير ولا معنى للعقل الا للمقارنة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره واقول انه اراد ان يجعل الحكمين المذكورين في هذا الفصل حكما واحدا وجعل الجملة استثنائية وجعل الاول بيان الشرطية والثاني بيان الاستثناء والاطهر ما قدمناه ثم اعترض على قوله كل مجرد يصح ان يعقل غيره بان قال اما قولكم كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس يبدى بهي فهو محتاج الى برهان خصوصا مع استرافكم بان حقيقة الباري تعالى وحقايق العقول بل القوى البسيطة غير معقولة للبشر والجواب عنه ان الحكم بان كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس مما ذكره الشيخ في هذا الفصل بل هو مذكور في الفصل الذي ذكر فيه احوال الادراكات الحسية والخيالية والعقلية وقدمر الكلام فيه فايراد

وهو رقة القوام والمراد بالمختلخل ههنا اني فان من الخ على الكبير بالنفع الكبير ومن وصول \* الاعتراض \* الهواء الغريب اليه فان ذلك الهواء يصير مختللا جدا ويسبب ذلك يستحق فوق ما تستحق الطبيعة الهوائية واما المختضض فهو الجسم الذي يغلب عليه الماء فانه اذا حرك كثيرا يستخن فهذا هو الفساد من هذه الالفاظ الثلاثة الثاني وهو ان



اذا سخننا ما بين منسا وبين في الرقة والكدورة في اثنتين احدهما مختلخل والاخر متخصف فلو كان تسخن الماء عبارة عن نفوذ الاجزاء النارية فيه ومعلوم ان نفوذ الاجزاء النارية في الاناء المختلخل هل ونفوذها في الاناء المتخصف اقل لكان تسخن الماء \* ١٧٣ \*

المتخصف ولكان نسبة تسخن الماء في احدهما الى الماء الذي في الاخر كنسبة احدهما الى الاخر في المختلخل والامتصاص فلما لم يكن كذلك علمنا ان التسخن للنفوذ الثالث وهو انما اذا ملا الاناء من الماء وصممتا رأس الاناء صما شديدا وكان الاناء مضموم المنفذ فهذا الاناء لا يخرج منه شيء من الاجزاء المائية وان خرج منه فانه يكون قليلا واذا كان كذلك امتنع ان يدخل فيه شيء من الاجزاء النارية اللهم الا ان يقال الماء الذي يكون فيه بصير مقداره اقل ولكن المانع من الاستحالة يقولون بذلك واذا كان كذلك وجب في مثل هذا الاناء ان لا تسخن ما فيه من الماء وان تسخن فانه تسخن قليلا فلما لم يكون كذلك بل كان تسخن الماء الذي في مثل هذا الاناء اول من تسخن الماء المحصور في الاناء المختلخل المفتوح الرأس علمنا ان التسخن ليس لما قاله الرابع ان القمحة اذا مليئت ماء وسد رأسها سدا وثيقا ثم اوقد تحتها نار عظيمة فانها ينشق ويخرج منه صوت عظيم مع ان اكثر ما فيه من الماء قد انقلب نارا وهذه الحجة قد جعلها في سائر المواضع دليلا على الكون دون الاستحالة الخامس ان الجدي يبرد ما فوقه مع ان الاجزاء الباردة لا تصعد ولقاتل ان يقول الذي يبرد فوق الجدي

الاعتراض فيه ههنا عليه غير مناسب وكون ذات المبارى تعالى وذوات العقول غير معقولة بالقياس اليها لا يقتضي امتناع تعقلها في نفوسها ثم قال وان سلمناه فلم قلتم ان ما يصح ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع غيره فلمل من المجردات ما لا يصح تعقل شيء آخر مع تعقلها وكيف يحكم باستناع ذلك من يكون ظاهر مذهبه ان العلم بالشيء والعلم بغيره لا يجتمعان والجواب ان تعقل كل موجود يمتنع ان يتفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراها من الامور العامة ولذلك حكم بعضهم بان التصور لا يتعزى عن تصديق ما والحكم بشيء على شيء يقتضي مقارنتهما في الذهن فاذا لا شيء يصح ان يعقل وحده الا ويصح ان يعقل مع غيره ثم قال وان سلمناه فلا بد من دليل على ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل مع كل ماعداء حتى يفرع عليه ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل كل الاشياء والجواب ان المطلوب ههنا هو اثبات العاقبة لكل ما يفرض مجردا ويكفي فيه صحة مقارنته لمعقول واحد واما اثبات صحة تعقل كل الاشياء لكل مجرد فشيء لم يدعه الشيخ ههنا وليس في تقرير كلامه اليه حاجة ثم قال وان سلمناه فلم قلتم ان صحة المقارنة تكون في الخارج ولم لا يجوز ان يكون مشروطة بان يكون في النفس قوله لو توقف صحة المقارنة على حصول المجرد في النفس لزم تأخر صحة الشيء عن وجوده مغالطة فان المقارنة جنس تحت ثلاثة انواع مقارنة الحال للمحل ومقارنة المحل للحال ومقارنة احد الحالين للآخر ولا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد على شيء صحة الحكم بسائر الانواع عليه فان العرض يصح ان يقارن غيره مقارنة الحال للمحل من غير عكس وكذلك الصورة وباني الجواهر بالعكس واذا ثبت ذلك كان توقف صحة مقارنة المجرد لغيره التي هي مقارنة الحالين على حصول المجرد في العاقل الذي هو مقارنة الحال للمحل توقف صحة وجود نوع على وجود نوع آخر ولا يلزم منه محال قال وتقدير ان لا يكون احدهما متوقفا على الاخر لكن لا يلزم من صحة وجود نوعين من المقارنة صحة النوع الثالث الذي لا يتصور تعقل المجرد الا به والجواب ان حصول نوع من المقارنة كاف في الدلالة على صحة طبيعة المقارنة مطلقا من حيث الماهية المشتركة وهي كافية في تقرير الحجة ثم قال واوسلنا ان هذه الانواع متساوية في الماهية لكن لا يلزم

ليس الاجسم ارضي او هوائي اما الجسم الارضي فهو بارد بطبعه فيكون تبرده ليس بالاستحالة بل بالطبع واما الهواء فان ثبت انه بارد بالطبع لم ينفع بالحجة المذكورة وان ثبت انه جاري لم ينفع الى هذه الحجة فانه لا ينك في ان الهواء قد يبرد فاذا كانت طبيعته تقتضي بالحرارة كانت برودته على سبيل الاستحالة ولزجع الى شرح



المتن قاما الفاظ السؤال فبينه واما قوله فاعتبر حال المحكوك والمختصض حتى يحمى من غير وصول نارية اليه فهذا هو الحجة الاولى واما قوله واعتبر حال المسخن في مستخصض وفي مختل هل يمنع الاستخصض نفوذ ما يستخن بالنفس فيه على نسبة قوامه فهذا هو الحجة الثانية قال صاحب \* ١٧٤ \* الصحاح استخصض الشيء

اي استحكم ومعنى الكلام اعتبر حال الماء بين المسخن احد هما في اناء مستخصض والثاني في اناء مختل فان الاستخصض يمنع نفوذ الاجزاء النارية التي لا يستخن الماء الابقشوها فيه عند الحصر فكان يلزم ان لا يستخن الماء واما قوله وهل الامتلاء من مصوم معدوم المقدر يمنع البلاغ في التسخن يمنع الفشو اذا كان لا يخرج منه شيء يعتد به انتهى يعتد مكانه فاش يعتد به فهو الحجة الثالثة ومعناه ان الانية التي لا يكون متقدما اصلا وصمما راسها بشي صما وثيقا فانه لا يخرج منه الماء الا القليل وحينئذ لا تفشو فيه مس الاجزاء النارية الا القليل فكان يجب ان لا يشتد التسخن واما قوله واعتبر انما قم الصياحة فهو الحجة الرابعة واما قوله وانظر ما بان الجديرد ما فوقه والبارد من اجزاء لا تصعد لثقله وهو الحجة الخامسة \* وهم وتنبيه \* اولها تقول ان النارية كامنة تبرزها الحك والخضضة من غير تولد سخونة ولانا رية فهل يسعك ان تصدق بوجود جميع النارية المنفصلة عن خشب الغضا فيه مختلفة كيفية فاشية في ظاهر الجسم وباطنه تحس فاشية في جميع جرم الزجاج الذائب عند استشفاف البصر فلو لم يكن في الخشب من النارية الا الباقى فيه عند التجمد لكان لا يسعك

من صحة حكم على ماهية عند كونها في الذهن صحة عليها في الخارج فان الانسان الذهني يحتاج الى موضع بخلاف الخارجى حساس متحرك بخلاف الذهني والجواب ان اعتبار حصول الانسان في الذهن من حيث هو ماهية الانسان غير اعتبار حصول الانسان في الذهن من حيث هو صورة ذهنية كما مر بيانه فان الاول هو تعقل الانسان والثاني هو الصورة المتعقلة للانسان وهي محتاجة الى تعقل آخر مثل الاول والعقل اذا حكم على الانسان بالاعتبار الاول وحب ان يطابق الخارج والا لارتفع الوثوق عن احكام العقل واذا حكم بالاعتبار الثاني لم يجب ان يطابق الخارج لانه لم يحكم على الانسان الخارجى بل حكم على الذهني وحده وهما لم يحكم بصحة مقارنة مجردة من حيث هو صورة ذهنية بل من حيث ماهيته ثم قال وان سلمنا الصحة في الخارج فلم لا يجوز ان يكون في الخارج مانع من وجود الحكم كما ان الحيوانية التي في الانسان يصح عليها من حيث الحيوانية قبول فصل الفرس الان فصل الانسان يتمتعان ذلك والجواب عنه ما يورد الشيخ في فصل مفرد \* وهم وتنبيه \*

( واعلمك تقول ان الصورة المسادية في القوام اذا جردت في العقل زال عنها المعنى المانع فما بالها لا ينسب اليها انها تعقل ) اقول قد تبين من قبل ان المانع من كون الشيء معقولا هو افتراده بالمادة والمجرد عنها بذاته معقول بذاته والمقترن بها بصير بغير العقل اياه معقولا وتبين ان التعقل لا يحصل الا بمقارنة العاقل للمعقول فالوهم في هذا الفصل سؤال عن الصور المادية التي جردتها العقل وصارت معقولة انها اذا قارنت صورة اخرى معقولة فلم لا يصير عاقله لها مع ان المانع زائل والمقارنة حاصلة وبالجملة فهو سؤال عن الملة المتضمنة للاشراط المذكور في الفصل المتقدم قوله فجبواك لانها ليست مستقلة بقوامها قابلة لما يحلها من المعاني المعقولة دل امثالها انما قارنتها معان معقولة ترسم بها لاهى بل القابل لهما جميعا وليس احدهما اولى بان يكون مرئيا في الاخر من الاخر به ومقارنتهما غير مقارنة الصورة والمتصور واما وجودها في الخارج فادى لكن المعنى الذي كلاما فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنته معنى معقول كان له بالامكان جعله متصورا اقول والجواب ان تلك الصور لما لم تكن في العقل مستقلة بقوامها قابلة لغرها من المعاني المعقولة

ان تصدق بكمونه كونه لا يبرز رضى ولا سحق ولا يلحقه لمس ولا نظر فكيف ولو كان هناك \* لم تكن \* (الغرض من هذا الفصل انما الالقول بالكمون وانما قال يبرزها الحك والخضضة او اهل ذكر الخلطة لان الحاجة في الكمون انما كان



في الحرك والخفضة لانهما يستحيلان جسما باردا اما الارض واما الماء فخرج الى ذكر الكون واما الخلق فانه تسخن الهواء ولا حاجة بهم فيه الى ذكر الكون لان لهم ان يقولوا الطبيعة الهوائية اذا لم يكن تنسوة بالعروق فانها تفعل الفعل \* ١٧٥ \* على اقوى الوجوه واذا كان كذلك كان تأثير الخلق

في تصفيه الهواء عما ينخالطه من الارضية والمائية ثم انه يسخن بمقتضى طبعه فليس ذلك من الاستحالة في شيء واذا كان كذلك كان الخصم محتاجا الى القول بالكيمون في الحرك والخفضة ولا حاجة به اليه في الخلق ثم نقول ان الشيخ ابطل الكيمون فانا نعلم بالضرورة ان النار التي نحس في جرم الزجاج المذاب يستحيل ان يقال انها كانت موجودة فيه عند كونها شفافة اذا الشفاف لا يمنع عن رؤية ما فيه وما وراءه فلو كانت النار المحسوسة عند دوابه موجودة فيه لكانت نحس بها ونعلم بالضرورة ان جميع النارية منفصلة عن خشب الفضا لا يمكن ان يقال انه كان موجودا فيه بل لو قيل انه ليس فيه من النارية الا النافي بعد التجمد لكان ذلك دعوى نعلم فسادها بالضرورة اذ لو كان فيه اجزاء نارية كامنة لكان من الواجب ان يظهر تلك الاجزاء الكامنة بالارض والسمك اذا المدعى لما كان وجودا من محسوس كان عدم الاحساس به دليلا على عدمه ولقائل ان يقول هذا باطل بالادوية الحارة جدا كالفريون فان حرارتها انما كانت لما فيها من الاجزاء النارية ثم ان تلك الاجزاء لا يظهر للحس عند السمك والارض فاذا كان ذلك ههنا فلم لا يجوز مثله في المسئلة

لم تكن المعقولات حاصلة فيها بل كانت حاصلة معها في شيء آخر وليس واحد من الصورتين الحاصلتين في شيء واحد بقبول الآخر اولى من الآخر بقبوله فلو كان كل واحد منهما قابلا للآخر لكان كل واحد منهما قابلا لنفسه وهو محال ولما لم يكن واحد منهما قابلا للآخر فلا واحد منهما بمحصل في الآخر والتعقل هو حصول المعقول في العاقل فاذن لا واحد منهما بعقل للآخر بل العاقل لهما هو الشيء المتصور بهما لانهما حاصلان فيه واما وجود تلك الصور في خارج العقل فادى غير محدد والمادة مانعة من كونها معقولة فضلا عن كونها عاقلة فاذن لا يمكن ان تكون تلك الصور عاقلة في حال من الاحوال لكن المعنى الذي كلامنا فيه اي الشيء العاقل هو جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول صار قابلا له فكان له بالامكان العام ان يتصور به ويقتله فاذن الاستقلال بالقوام شرط في كون الشيء عاقلا فظهر من ذلك ان كل عاقل معقول وليس كل معقول عاقل واعترض الفاضل الشارح بان الصور المعقولة الحادثة في شيء واحد لا يمكن ان تكون متمثلة لامتناع جميع الامور المتماثلة ولانها صور لاشياء يختلف بالماهيات فاذن هي مختلفة وحينئذ يمكن ان يكون بعضها اولى بالحلية وبعضها بالحالية الا ترى ان الحركة لما خالفت البطوء بالماهية صارت بالحلية اولى والجواب ان يكون احد الشئين بالحلية اولى من الآخر يقتضي اختلافهما بالماهية اما عكس هذا الحكم فغير واجب والحركة ليست محلا للبطوء لاختلاف ماهيتهما والالكانت محلا للسواد ايضا بل كان البطوء ايضا محلا لها بل انما هي محل للبطوء لكونه هيئة لها وكونها متصفة به وههنا لا يمكن ان يقال احد المعقولين مع تساويهما في النسبة الى المحل هيئة وصفة للآخر وكيف وكل واحد منهما يوجد لامع الآخر بحسب ماهيته وبحسب كونه معقولا فاذن ليس احدهما بالحلية اولى من الآخر ثم قال وان سلمناه لكن ذلك اعتراف بان مقارنة الصور لمحلها وللحال معها غير مقارنتها للحال فيها لان الاولين حاصلان والثالث متمتع وفيه اعتراف بان الاولين لا يقتضيان كون المقارن عاقلا ولا يلزم من صحتها صحة القسم الثالث في الخارج الذي هو المقتضى لكونه عاقلا والجواب انه لم يستدل من صحة القسمين الاولين على صحة الثالث بل استدل من صحتها على صحة المقارنة المطلقة

فان قالوا فريون واشباهه ليس فيه شيء من اجزاء النارية لكون خاصته مقتضية للسخونة القوية في بدن الحي عند اتصاله عنه كان ذلك قولاً بانه يسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا وان كان هو الحق عندنا لكن اكبر اطباء لا يقولون به \* المسئلة السادسة \* في احكام النار فصل واحد ( نكتة اعلم ان استنصافاً



النار السائرة لماورائها اسمها يكون ذلك لها اذا علفت شيئا ارضيا يتفعل بالضوء عنها وكذلك اصول الشمع وحيث  
النارية قوية هي شفاقة لا يقع لها ظل وقع لما فوقها ظل عن مصباح آخر وربما كان انفرادها ونجمته وانشاره اكثر  
من حجم الشفاف حتى لا يكون لقائل ان يقول الشفاف \* ١٧٦ \* للانتشار وخلافه لاستجداد

الصنوبرية المستخرصة النار قتين  
من هذا ان النار البسيطة شفاقة  
كالهواء واذا استحالت اليها النار  
المركبة التي يكون منها الشهب  
استحالة بانه شفت فظن انها طقت  
ولعل ذلك من اسباب طفوها  
احيانا عندنا والاشبه ان اكثر  
السبب في ذلك عندنا استحالة النارية  
هواء وانفصال الكشافة الارضية  
دخانا الذي كلما قويت النار قل  
لانها يكون اقدر على احالة الارضية  
بالتمام نارا فلم يبق ما يكون دخانا  
بقائه في النار الضعيفة وهذه انكنة  
غير مناسبة بحسب النوع للعرض  
ومناسبة بحسب الجنس \* التفسير \*  
المقصود من هذا الفصل بيان ان  
النار البسيطة غير ملونة ولا مرتبة  
وانها انما تصير مرتبة اذا تعلقت  
بجسم ارضي يتفعل بالضوء عنها  
واحتج على ان النار البسيطة  
لا لون لها انما ترى من اصول  
الشمع شفاقة مع ان النارية هناك  
اقوى فدل ذلك على ان النار البسيطة  
لا لون لها واستدل على ان النار  
الملونة ليست نارا بسيطة بل نارا  
متعلقة بجسم ارضي ان الموضع  
المحسوس من النار وهي الصنوبرية  
المستخرصة يقع لها ظل عن مصباح  
آخر والظل انما يقع للجسم  
الارضى فان قيل العذر عن الامر

التي هي معنى بترك الجميع فيه فقط ثم بين ان احد الشينين اللذين يصح  
مقارنتهما في محل يقومان به ان كان قائما بنفسه كان عاقلا للاخر وذلك  
لحصول الاخر فيه فاستدل على الجزء المشترك من القسم الثالث بالقسمين  
الاولين وعلى الجزء الخاص به بالفرض والى ذلك اشار بقوله لكن المعنى  
الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه واعلم انه  
لم يحكم بامتناع القبول فيه على كل ما لا يكون مستقلا مطلقا بل حكم بذلك  
على احد شيئين لا اختصاص له بالقابلية ولا الاخر بالمقبولية والا فالقوى  
الحيوانية عنده مدركة لما يحل معها في محلها واعتراض ايضا على قوله  
كان له بالامكان جعله متصورا بانه اعترف بان تصور العاقل المعقول  
امر وراء المقارنة وعند ذلك بسقوط اصل الدليل والجواب ان المعنى  
المعقول قد يقارن الجوهر المستقل بقوامه كالعقل الهولاني غير مجرد  
بل مع الغواشي الغريبة ثم انه بصير مجردا بحسب اعدادات ما لذلك  
الجوهر وبصير الجوهر بتجرده عقلا بالملكة وانما يكون هذا الخروج  
من القوة الى الفعل بالامكان الخاص فكذلك الشئ بالامكان العام يكون  
هذه الصورة ايضا داخلية فيه ولا يلزم من ذلك مغايرة العقل للمقارنة بل يلزم  
مغايرة المقارنة مع الغواشي للمقارنة المجردة \* وهم وتنبه \* (اولئك تقول  
ان هذا الجوهر وان كان لا مانع له بحسب ماهيته التوحيدية فله مانع بحسب  
شخصيته التي تنفصل بها عن الرسم من معناه في قوة عاقلة تعقله) اقول  
لما استدل بحجة مقارنة ماهية الجوهر العاقل لسائر العقولات عند  
كونها قائمة معها بقوة عاقلة يعقلها على صحة مقارنتها اياها عند كونها  
قائمة بذاتها توجه عليه الشك من وجهين احدهما ان يقال للمقارنة  
شرط لا يوجد الا عند القيام بالغير والشئ ان يقال لها مانع يوجد عند  
القيام بالذات فان هذين الاحتمالين يوجبان اختصاص وجود المقارنة  
ياحدى الحالتين دون الاخرى لكن لما كانت الماهية عند اقسامها في العقل  
مجردة عن اللواحق الشخصية وعند قيامها بالذات ممكنة الاقتران  
بها لم يحتمل لحوق شئ بها الا عند القيام بالذات ولاجل ذلك ذكر الشيخ  
المانع اللاحق من حيث شخصية التي لا تنفصل بها عن الرسم من معناه  
في قوة عاقلة فان الرسم فيه هو نفس الماهية المجردة عن جميع اللواحق  
الغريبة لا باعتبار كونها صورة عقلية بل باعتبار كونها تعقلا لا مخرجي

واحد وهو ان الاجزاء النارية عند اصل الشعاع متغيرة مستخرصة فلا جرم لم يحس بها واما عند \* وقد \*  
استجداد الصنوبرية فانها تكون مستخرصة مكسرة فلا جرم احس بها وصارت مائعة عن وصول ضوء مصباح آخر الى  
ماورائها فنقول هذا باطل لان مبدأ النار هو اصل الشعاع والشئ في اصله ومنبعه يكون اقوى منه في غير ذلك الموضع



ثبت بما ذكرنا ان النار البسيطة شفاقة واذا عرفت ذلك فنقول انطفاء النار يقع على وجهين احدهما استحالة النار المركبة ناراً بسيطة فحينئذ يزول الضوء ويصير شفاقة وهذا هو السبب الاكثري في انطفاء النيران التي تحس بها تحت الفلك \* ١٧٧ \* وهي الشهب وثانيهما استحالة الثارية هواء وانفصال الكثافة

الارضية الدخانية وهذا هو السبب الاكثري في حصول الانطفاء عندنا واعلم انه كلما قويت النار قل الدخان لان النار اقدر على احالة الارضية بالناسم نارا فلا جرم يكون الدخان في النار القوية اقل منها في النار الضعيفة وهذا تنبيه ايضا على ما يمكن ان نتجبه على ان النار في نفسها شفاقة لانه لما ثبت ان الدخان عبارة عن الاجزاء الارضية ويرى انها كلما كانت الادخنة اقل كلما كان الضوء والجمرة الالهية اقل علمنا ان الضوء انما يحصل بسبب مخالطة الاجزاء الارضية واما قوله وهذه النكتة غير مناسبة فالمراد منه ان الكلام في المزاج وبسببه تكلمنا في اثبات الاستحالة وابطلنا القول بالكبر والسبروز واما الكلام في ان النار غير ملونة فهو غير لائق بما مضى بحسب النوع لان كلامنا كان في المزاج وهذا ليس من ذلك في شيء ولكنه لا يفي به بحسب الجنس اذ هذه المسئلة باحثة عن شيء من احوال العناصر كما ان المسائل التي قبلها ايضا باحثة عن ذلك وصيغة الكتاب بعد الاطلاق على ما ذكرناه غنية عن الشرح \* المسئلة السابعة \* في ذكر حكمة الله تعالى في خلق العناصر فصل واحد \* تنبيه \* ( انظر الى حكمة الصانع بدأ فخلق اصولا

وقد مر الفرق بينهما والاشخاص انما تنفصل عن الماهية النوعية بزوايد تنضاف اليها ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث شخصية التي تلحقها باعتبار كونها صورة عقلية لكونه بهذا الاعتبار خارجا عن البحث المقصود والفاضل الشارح لما لم يميز بين الاعتبارين اوردهما جميعا قوله ( فيكون جوابك ) تقرير الجواب ان استعداد المقارنة اما ان يكون لازما للماهية النوعية غير منفك عنها حالي القيام بالذات والقيام بالقوة العاقلة واما ان لا يكون لازما بل انما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط والقسم الثاني تنقسم الى ثلثة اقسام لانه اما ان يحصل مع المقارنة او بعدها وقبلها اما القسم الاول وهو ان يكون استعداد المقارنة لازما للماهية فيقتضي كونها مستعدة للمقارنة سواء كانت قائمة بالقوة العاقلة او بذاتها وعلى هذا التقدير يكون الشك ساقطا واما القسم الاول من اقسام القسم الثاني وهو ان يكون حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود المقارنة قباطل لان الشيء يجب ان يستعد اولاً لصفة ثم يحصل له تلك الصفة ولا يمكن ان تحصل الصفة ويستعد معها لحصولها اللهم الا ان كان الاستعداد لصفة اخرى غير الصفة الحاصلة كالا استعداد للمعقولات الثواني الذي يحصل بعد حصول المعقولات الاول واما القسم الثاني منها وهو ان يكون حصول الاستعداد بعد وجود المقارنة قباطل ايضا لامتناع حصول صفة لموصوف غير مستعد لحصولها واما القسم الثالث وهو ان يكون حصول الاستعداد قبل وجود المقارنة فيقتضي في هذا الموضع ان يكون ذلك الاستعداد بحسب الماهية ايضا كما كان في القسم الاول وذلك لان الماهية قبل المقارنة انما يكون مجردة عن اللواحق الغريبة لكونها معقولة فلا يكون هناك شيء يفيد الاستعداد غير ذاتها وحينئذ يسقط الشك ايضا ورجع الى المتن فقوله ( ان هذا الاستعداد لتلك الماهية ان كان من لوازم الماهية كيف كانت فقد سقط شكك ) اشارة الى القسم الاول من القسمين الاولين ومعنى كيف كانت ان الماهية سواء كانت في العقل او في الخارج وقوله ( وان كان انما يكتسبه عند الارتسام في العقل ) اشارة الى القسم الثاني من القسمين الى الاقسام الثلاثة والارتسام في العقل وان لم يكن بانفراده مقارنة معقولين حالين في محل لكنه مقارنة حال للمحل هما معقولان فهو ايضا مقارنة

ثم خلق منها امرجة شتى \* ٢٣ \* واعد كل مزاج لنوع وجعل اخرج الامرجة عن الاعتدال لاجل الانواع وجعل اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان لتسوكه نفسه الناطقة \* النفس \* لما بين الشيخ ان المزاجات انما تتركب عن هذه الاصول الاربعة بين حكمة الله تعالى في ذلك وهي انه خلق من هذه



الارضية من جهة مختلفة واحد كل مزاج لصورة نوعية وجعل اخرجها عن الاعتدال لابعاد الصور عن الكمال واقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان لتعلقه بنفسه الناطقة تعلق التدبير والتصرف والشئ يجري في هذا الفصل على قانون الخطابة والافكل مزاج مستعد لذاته لقبول \* ١٧٨ \* صورة وما كان ثابتا للشيء

لذاته استحالة ان يكون يجعل غيره ومثال ذلك ما بينه في اول النمط الخامس ان وجود المحدث وان كان يفعل الفاعل ولكن كونه مسبوقا بالعدم ليس بفعل الفاعل بل لذاته فكذلك وجود المزاج وان كان بالفاعل لكن استعداده لقبول الصورة النوعية ليس بالفاعل بل لذاته وايضا فكلما مشعر بان المزاج كلما كان اقرب الى الاعتدال كانت الصورة الحاصلة له اكمل وهذا فيه بحث فان المباحث الطبيعية شهدت بان اعتدال الاعضاء جلد الاصابع واخرجها عن الاعتدال القلب وكان ينبغي ان يكون قبول تلك الجليدة لقوة الحياة والنطق اولى من قبول القلب والروح لهما ولو كان كذلك لكان العضو الرئيس هو تلك الجليدة لا القلب ولما كان ذلك باطلا بطل ما قالوه فهذا آخر الكلام في هذا النمط والنمط الثالث في النفس الارضية والسماوية \* التفسير \* اما النفس فقد ذكرنا في تعريفها انها كمال اول جسم طبيعي الى ذي حياة بالقوة وشرح هذا الرسم مشهور في كتب المتقدمين وفي سائر كتبنا المصنفة في هذا العلم وانما قال في النفس الارضية والسماوية ولم يقل في النفس مطلقا لان اسم النفس عند الشيخ لو فسر

الماهية لقبول وقوله ( فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب له ) اشارة الى القسم الاول من الثلاثة والفاء في قوله فيكون يقتضي العطف على قوله تكتسبه والمعنى ان الماهية ان كانت انما تكتسب الاستعداد عند الارتسام في العقل الذي هو المقارنة فكان حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب له وقوله ( فيكون لم يكن استعدادا للشيء حتى حصل فاستعد له ) اشارة الى بيان فساد هذا القسم والفاء في قوله فيكون لجواب الشرط المذكور في قوله وان كان انما تكتسبه والفاضل الشارح جعل قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب جوابا للشرط وبيانا لفساد القسم الثاني من القسمين الاولين فقبحر لذلك في تفسير الفاظ الكتاب وقد راى محالين ثم زيفها وترك المتن غير مفسر وقوله ( اولم يكن استعدادا للشيء وقد كان ذلك الشيء وحلت ) اشارة الى القسم الثاني من الثلاثة وبيان فساد ما كان في قوله وقد كان تامة بمعنى حصل قوله ( وهذا كالمحال ) تصرح لفقد القسمين المذكورين والغرض انتاج القسم الثالث الباقي من الثلاثة وقوله ( فيجب اذن ان يكون هذه الاستعداد قبل المقارنة فهو للماهية ) اشارة الى القسم الثالث من الثلاثة وبيان انه راجع الى كون الاستعداد مهيئا للماهية وقوله ( بل لعل الاستعدادات الخاصة لبعض ما يقارن تنلو المقارنة الاولى ) اشارة الى ما ذكرنا من كون الاستعداد لصفة اخرى غير الحاصلة وههنا قدم الجواب قوله ( وكذلك فاعلم ان لماهية المعنى الجنسي استعداد لكل فصل له فان لم يكن له خروج الى الفعل فلما منع يطول الكلام فيه فكيف في المعنى المحقق النوعي وهو جواب لشك آخر ) تقريره ان يقال المعنى المشترك الجنسي كالحوان مثلا اذا كان مقارنا لفصل كالتايط لم يكن مستعدا لمقارنة فصل آخر كالصهيل واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون الماهية المعقولة عند كونها قائمة بذاتها غير مستعدة للمقارنة وان كان عند كونها قائمة بالقوة العاقلة مستعدة لها والجواب ان معنى الجنسي من حيث طبيعة الجنسية مستعدة لكل واحد واحد من الفصول التي يقارنه مقارنة مقوم لوجوده . محصل لا يتنه فان لم يكن لبعضها كالصهيل مثلا خروج الى الفعل فلو جود مانع كالتايط سبقه فقوم المعنى الجنسي وحصله نوما واخرجه بذلك عن كونه طبيعة

على وجه تدرج فيه النفس الفلكية لم تدرج النفس النباتية وبالعكس وتقرير ذلك \* غير \* مشروح في كتب الشيخ واذا كان كذلك كان اطلاق لفظ النفس على الارضية والسماوية بالاشتراك المحض فلا جرم لا ذكره لم يقتصر عليه بل اردفه بما يريد الاشتراك ثم اعلم ان الكلام في هذا النمط على اقسام ثلاثة ويشتمل كل قسم



على مسائل ونحن نأتي على شرحهما ان شاء الله تعالى \* القسم الاول \* في بيان ان النفس ليست عبارة  
عن البدن ولا عن المراج وانها واحدة وفيه ثلث مسائل \* المسئلة الاولى \* في بيان انها ليست عبارة عن هذا  
البدن وفيها فصول اربعة \* ١٧٩ \* تنبيه \* ( ارجع الى نفسك وتأمل هل اذا كنت صحيحا

بل وعلى بعض احوالك غير ما يجب  
تفطن الشيء فطنة صحيحة هل يفعل  
حسن وجود ذاتك ولا يثبت نفسك  
ما عتدى ان هذا يكون المستبصر  
حتى ان التائب في نومه والسكران  
في سكره لا يعرف ذاته عن ذاته  
وان لم يثبت بمثله لذاته في ذكره  
ولو توهمت ذاتك قد خلقت ولا يصح  
العقل والهيئة وفرض انما على جملة  
من الوضع والهيئة لا يتصل اجراؤه  
ولا يتلاصق اعضاؤه بل هي منفردة  
ومعلقة لحظة ما في هو أطلق  
وجدتها قد علفت عن كل شيء الا  
عن ثبوت ايتها) \* التفسير \*  
اعلم ان الحق عند الحكماء الذي  
يشير اليه كل واحد منا الى نفسه  
وذاته بقوله ان ليس بحسم ولا بحال  
ايضا في الجسم والمقصود من هذه  
الفصول انها ليس بحسم فاما  
المقام الثاني وهو انه ليس بحال  
في الجسم فذلك يتبين بعد ذلك فتقول  
الدليل على ذلك ان الذات المخصوصة  
التي لكل انسان قد تكون معلومة حال  
ما لا تكون شيء من اعضائه معلوما  
وذلك يقتضي ان تكون ذاته المخصوصة  
معارفة لكل اعضائه وبيان الاول  
من وجهين فتارة يدعى انه يستحيل  
ان يصير الانسان غافلا عن ادراك  
ذاته المخصوصة ثم يني عليه الغرض  
وتارة لا يدعى ذلك ولكن تبين ان الانسان

غير محصلة مستعدة لمقارنة الفصول فزال ذلك الاستعداد او جود هذا  
المانع لامع كونه على طبيعة الجنسية بل بمد زواله عن تلك الطبيعة فهو  
مستعد لمقارنة الفصول مادامت طبيعة الجنسية باقية واذ كان حال  
الجنس الذي لا يتحصل وجوده الا بالمقارنة كذلك فكيف يكون حال  
الانواع المحصلة الغنية عن المقارنة في كونها مستعدة لمقارنة اعراض  
تلكها الحقوق شيء غير محتاج اليها انما يكون الانواع باقتضاء الاستعداد  
لمقارنتها مادامت على طبيعتها النوعية اولى من الاجتناس ولما كانت الماهية  
المعقولة التي نحن في قصتها نوعية محصلة غنية عن مقارنتها سائر المعقولات  
فهى باستلزام استعداد مقارنتها بحسب الذات في جميع الاحوال اولى  
من غيرها \* تنبيه \* ( انك اذا حصلت ما اصلته لك علمت ان كل شيء ما  
من شأنه ان يصير صورة معقولة وهو قائم الذات فانه من شأنه ان يعقل  
فيلزم من ذلك ان يكون من شأنه ان يعقل ذاته ) اقول هذا ظاهر وهو  
تذكير لما بينه في الفصول المتقدمة قوله ( وكل ما من شأنه ان يجبله  
ما من شأنه ) ثم يكون من شأنه ان يعقل ذاته وواجب له ان يعقل ذاته وهذا  
وكل ما يكون من هذا القيل غير جاز عليه التفسير والتبديل ) اقول  
قديمين فيما مضى ان الماهيات المعقولة انما يكون مجردة عن اللواحق  
الغريبة غير مقارنة الا لما يلزم ذاتها فانها لا يكون مجردة بنفسها وباحوال  
نفسه لا يتجريد العقل اياه كالعقول المفارقة وما قبلها كان من شأنه ان  
يجب له ما من شأنه لان المقتضى لما من شأنه لا يكون الا ذاته ولا يكون  
هناك مانع وما يقتضيه ذات الشيء ولا ينعمه مانع يكون لا محالة واجبا  
مادامت الذات باقية وما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها ويمتنع ان  
يتغير ويتبدل فاذا يجب ان يكون ما هو هكذا معقولا طافلا لذاته ولما يصح  
ان يكون معقولا وما كان مجردا بنفسه غير مجردا باحوال نفسه كالنفوس المفارقة  
بالذات التي يتم افعالها بالتصرف في الماديات لا يكون من شأنه ان يجب له ما من  
شأنه لو قوف ما من شأنه على غيره بل يجب من ذلك ما يكون مستجما لاسبابه  
ويمتنع ما يغوته بعضها وههنا قدم الكلام في ادراك النفس وبقي الكلام  
في تحريكها تكلمة النمط بذكر الحركات عن النفس \* تنبيه \* ( لعلك  
الآن تشتهي ان تسمع كلاما في القوى النفسانية التي تصدر عنها  
اعمال وحركات فلتكن هذه الفصول من هذا القيل ) ومعناه ظاهر

قد يدرك ذاته المخصوصة عند ذهوله عن ككل اعضائه اما المقام الاول فهو المقصود ولا بد اولا  
من تقديم مقدمة وهي ان للانسان مراتب في الفطنة فاولها ان يكون صحيح المزاج يحس بالمحسوسات  
ويعلمها وثانيها حالة النوم فانه لا يبقى الفهم والجس الظاهر فيه صحيحا وثالثها حال السكر فان الفطنة



فيها اشتداختلا لا منها حال النوم لان الحواس الباطنة مختلة ايضا في هذه الحالة ورا بعها ان يفرض الانسان كونه بحيث لا يتصل اجزاؤه ولا يتلاصق اعضاؤه بل تكون اعضاؤه منفردة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق فان في هذه الحالة لا يحصل له الشعور بغيره وانما فرضنا

كونه بحيث لا تتصل اجزاؤه لان اجزاء الحيوان اذا كان بعضها متصلا ببعض حصل لسكل واحد منها شعور بما اتصل به فيكون له في تلك الحالة شعور بغيره ولهذا السبب بعينه فرضنا ان لا يتلاصق اعضاؤه ثم متى كانت اعضاؤه غير متصلة او اعضاؤه غير متلاصقة كانت الاجزاء والاعضاء منفردة لا بحالة وانما فرضنا كونها معلقة في هواء طلق فلا نهسا لو كانت موضوعة على جسم صلب لا يغفل عنه فحصل له به شعور واما الهواء الطلق فسلان الهواء لو كان حارا او باردا او متحركا او غير ذلك لحصل لتلك الاعضاء المعلقة فيها شعور بتلك الكيفيات فيحصل لها بغيرها شعور فهذا هو الفسادة في المراتب التي ذكرها الشيخ وانه لم قدم بعضها على بعض ثم ان الشيخ بعد ان اطلب في ذكر هذه المراتب ادعى ان الانسان في جملة هذه الاحوال لا بد وان يكون مدركا لايه ذاته اى لكونها موجودة فاذا رجس حاصل كلامه في هذا الفصل ان الانسان لا يغفل عن ادراكه لذاته في شئ من الاحوال اصلا ثم انه لم يبين ان هذه القضية اولية او محتاجة الى البرهان ويتقصد ان يكون محتاجة الى البرهان فلم يذكر

\* اشارة \* ( اما حركات حفظ البدن وتوليد هوى تصرفات في مادة الغذاء ) اقول يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس النباتية التي يفعل افعالا مختلفة من غير ارادة والى القوى التي هي مبادئ تلك الافعال وهى التي تسميها الاطباء قوى طبيعية واعلم ان النفوس انما تفيض على الابدان المركبة بحسب قرب امرجنها من الاعتدال وبعدها عنه كما مر ولا بد في الامزجة المعتدلة من اجزاء حارة بالطبع وينبعث ايضا من كل نفس كيفية فاعله نسبة الحوة يكون آلتها في افعالها وخادمة لقواها وهى الحرارة العريضة فالحرار تان تقبلان على تحليل الرطوبات الموجودة في البدن المركب وتعاونهما على ذلك الحرارة الغريبة من خارج فاذن اولاشئ يصير بدلا لما يتحلل منه لقصد المزاج بسرعة وبطل استعداد المميزج لاتصال النفس به ففسد التركيب فالغسابة الالهية جعلت النفس ذات قوة تتخذ ما يشبه بدنها المركب بالقوة وتخله الى ان يشبهه بالفعل فيضيفه اليه مدلا عما يتحلل وهى قوة لا يتخلو ذات نفس ارضية عنها ثم لما كانت الاسطقصات متداعية الى الانعكاس ولم يكن من شأن اقوى الجسمانية ان تجبرها على الالتيام ابدا كما سياتى بيانه وكانت الغسابة الالهية مستبقة للطبايع النوعية دائما فقد ربقا نهسا بتلاحق الاشخاص اما فيما لم يتعد اجتماع اجزائه لبعده من الاعتدال ولسعة عرض مزاجه فعلى سبيل التوالد واما فيما تم ذلك لقربه من الاعتدال ولضيق عرض مزاجه فعلى سبيل التوالد وجعلت نفس الاخير ذات قوة تختزل من المادة التي تحصلها الغذائية ما يحطها مادة شخص آخر من نوعه ولما كانت المادة المختزلة لتوليد لا بحالة اقل من المقدار الواجب لشخص كامل ذهني مختزلة من شخص جعلت النفس المدبرة لها ذات قوة تضيف من المادة التي تحصلها الغذائية شيئا فشيئا الى المادة المختزلة فتزيد بها مقدارها في الاقطار على تناسب يليق بشخص ذلك النوع الى ان يتم الشخص فاذن النفوس النباتية التامة انما يكون ذات ثلث قوى يحفظ بها الشخص اذا كان كاملا وتكملة مع ذلك اذا كان ناقصا ويستبقى النوع بتوليد مثله وهى المسماة بالغذية والتمية والمولدة للمنل فظهر من ذلك ان افعال جميع هذه القوى انما يتم بتصرفات في مادة الغذاء قوله ( التحال الى المشابهة سد البذل ما يتحلل ) اشارة الى غاية

جهة عليها اصلا ولم يبين ايضا ان الانسان وان كان لا يغفل عن ادراك ذاته لكنه هل يمكن فعل  
ان يغفل ذلك ام لا واذا كان كذلك وجب علينا ان نتكلم في هذه المباحث فنقول اما ان تلك القضية هل هى  
اولية ام لا فتشبه ان لا يكون اولى لانا اذا عرضنا على عقولنا هذه القضية وهى انا ندرك انفسنا حالة النوم



والسكر وعند تفرق الاعضاء وعرضنا على العقل ايضا ان الكل اعظم من الجزء لم نجد القضية الاولى في الجلاء والظهور مثل القضية الثانية بل انا نجد القضية الاولى مشكوكا فيها فاذا لا بد من تصحيحها بالحجة واصل ان كل مادل على انه يمتنع **١٨١** ان لا يدرك ذاته فانه يدل على انه يدرك ذاته ابدالكن ليس كل مادل

على انه يدرك ذاته ابا فانه يدرك على انه يمتنع ان لا يدرك ذاته فنقول الدليل على انه يدرك ذاته ابا فانا لو قدرنا غافلا عن ادراكه لذاته ثم قدرنا وصول مولى او ملذ اليه مثل ان يضرب او يقب النار اليه او يمنع من وصول التسميم الى قلبه فلا يخلو اما ان لا يحصل له به شعور او يحصل فان لم يحصل به شعور فهو ميت وليس يحى وان حصل له به شعور فاما ان يكون شعوره بالمولد والملد لا من حيث انه ملذله ومؤذله او من حيث انه كذلك فان كان الاول لزم احد امرين اما ان لا ينقبض عما يؤذيه او ينقبض عما يؤذى غيره مثل انقباضه عما يؤذيه لان ما يؤذى غيره يشارك ما يؤذيه في اصل كونه مؤذيا فشعوره بهذا القدر ان كان ينقبض الانقباض والتألم وجب ان يحصل الانقباض والتألم من شعوره بانه حصل لغيره ما يؤذيه وان كان لا ينقبض الانقباض فقد بطل هذا القسم وتعين القسم الثاني لكن علمه بانه يؤذيه علم باضافة المؤذى اليه والعلم باضافة امر الى امر متأخر عن العلم بكل واحد من المضافين فوجب ان يكون علمه بنفسه حاصلا له قبل العلم لحصول ذلك المؤذى له وثبت بهذا ان الانسان لا يغفل في شئ من هذه الاحوال عن ادراكه

فعل الغاذية وقوله (ولتكون مع ذلك زيادة في التثوية على تناسب مقصود محفوظ في اجزاء المغذى في الاقطار يتم بها الخلق) اشارة الى غاية فعل التنمية قوله (او يختزل من ذلك فصل بعد مادة ومبدء لشخص اخر) اشارة الى غاية فعل المولدة قوله (وهذه ثلاثة افعال لثلاث قوى) اشارة الى الاستدلال بوجود الافعال على وجود القوى قوله (اوليها الغاذية وتخدمها الجاذبة للغذاء والماسكة للمجذوب الى ان تفضله اليها ضمة المهرية والدافعة للنقل) اشارة الى تقديم الغاذية على الباقية لتقدم فعلها على افعالها والى خوادمها الاربع بحسب افعال الاربع على الترتيب الذى ذكره قوله (والثانية القوة التنمية الى كمال التثوية) اقول لما كان الانماء والتوليد معا محوجين الى كثرة المادة المتعذر تحصيلها والتصرف فيها وكان الانماء اهم لانه يتعاقب باكمال الشخص وانما احتيج الى تزايد المثل لكون الشخص معرضا للفناء فجعل الانماء متقدما على التوليد بعض التقدم والغاذية تخدم هذه القوة في تحصيل المادة قوله (فان الانماء غير الاسمان) اقول النمو والسمن يشتركان فى شئ واحد وهو الزيادة الطبيعية للبدن بانضياق مادة الغذاء اليه وبفترقان باشياء منها التاسب فى الاقطار ومنها طلب ما يقصد ها الطبع ومنها الاختصاص بوقت معين فالنمو يختص بجميعها والسمن يخالفه احيانا فيها ويوافقه احيانا والذبول يقابله النمو والهزال يقابله السمن قوله (والثالث القوة للمثل المولدة وتنبعث بعد فعل القوتين مسندة لهما) اقول هذه القوة تنقسم الى نوعين مولدة ومصورة والمولدة تنقسم الى نوعين محصلة للبدن ومفضلة اليه الى اجزاء مختلفة كالاعضاء وهى التى تسمى مغبرة اولى بالقياس الى التى تغير الغذاء خدمة للغاذية والغاذية والتنمية تتخذ مان المولدة كما مر قوله (لكن الثامنة تنقف ولا) اقول الغاذية فى اول الامر يقوى على تحصيل مقدار اكثر مما يخلل الصغر الجثة وكثرة الاجراء الرطبة فيها فيعمل التنمية فيما فضل من الغذاء ثم يعجز عن ذلك لكبر الجثة وزيادة الحاجة لتغاذ اكثر الرطوبات الاصلية الصالحة لتغذية الحرارة الغريزية فيصير ما يحصله مساويا لما يتحمل وحينئذ تنقف التنمية قوله (ثم يقوى المولدة ملاوة تنقف ايضا) اقول عند القرب من تمام

لذاته واعلم ان هذه الحجة يقتضى ان يكون حال سائر الحيوانات كذلك ايضا واما الذى يدل على امتناع ان يغفل الانسان عن ادراكه لثباته هو ان يقال ادراك الشئ عبارة عن حصول ماهية المدرك فى المدرك فعلى بذاتى ان اما يكون عبارة عن حصول صورة مساوية لذاتى فى ذاتى وهو محال



لاستحالة الجمع بين المتين ولانه ليس احدهما بالحالية والاخر بالحلية اولى من العكس لتساويهما في الماهية فيلزم ان يكون كل واحد حالا ومحلا وهو محال واما ان يكون عبارة عن مجرد حصول ماهية تلك الذات لتلك الذات لكن حصوله شيء عند نفسه يستحيل ان يتبدل بالقيبة فاذا \* ١٨٢ \* ادراك الشيء لذاته يستحيل

ان يتبدل بالغفلة وهانان المجتبان غير برهانيين والاولى اضعف فهذا هو الكلام في ان الانسان لا يغفل عن ذاته قط \* تنبيه \* (بماذا تدرك جيتنذ وقبلة وبعده ذاتك واما المدرك من ذاتك اترى المدرك احد مشاعرك مشاهدة ام عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها فان كان عقلك وقوة غير مشاعرك لما تدرك اقبوسط تدرك ام بغير وسط ما انطكت يفتقر في ذلك جيتنذ الى وسط فانه لا وسط قبلي ان تدرك ذاتك من غير افتقار الى قوة اخرى والى وسط ان يكون بمشاعرك اوبسا طنك بلا وسط ثم انظر) \* التفسير \* لما ذكر ان الانسان شاعر بذاته دائما اراد ان يبحث ان الشاعر ههنا ماهو والشعور به ماهو فذكر في هذا الفصل اقسام الشاعر فان الشاعر من الانسان بذاته اما ان يكون هو الحواس الظاهرة وهو المراد بقوله اترى المدرك احد مشاعرك مشاهدة واما ان يكون غير الحواس الظاهرة سواء كان ذلك الشيء هو العقل والقوى المدركة الباطنة وهو المراد بقوله ام عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها ثم انه قسم هذا القسم الثاني من القسمين اخرين لانه لو كان الشاعر من الانسان هوية شاعر الحواس الباطنة فادراك ذلك الشيء لتلك الهوية اما ان يكون بوسط

النفوس تفرع النفس للتوليد فيقوى المولدة ملاءة اي حينما يقال اقت عند ملاءة من الدهر بفتح الميم وكسره وضمة اي حينما وربة ثم اذا تجزئت الغاذية عن اراد بدل ما يتحلل بحيث لم يفضل شيء بتصرف المولدة فيه وانحرف المزاج بسبب الانحطاط المفرط فصارت المادة غير مستعدة لذلك وقفت المولدة ايضا قوله (وتبقى الغاذية عمالة الى ان تجزئ فيحل الاجل) اقول انما يحل الاجل عند تجزئه عن اراد البدل لمرحلة تحلل الاجزاء وانحراف المزاج عن الاعتدال وانطفاء الحرارة الفريزية لعدم غذائها ووجود ما يضادها \* اشارة \* (واما الحركات الاختيارية فهي اسد نفسانية) اقول يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس الحيوانية التي تفعل افعالا مختلفة بإرادة والى مبادئها والحركة الاختيارية هي التي تصدر عن شيء بقدر على الفعل والترك وتساوي نسبة هما ليه بحسب ارادة ترجح احدهما وانما قال هذه الحركات اشد نفسانية لانها في النفس الارضية تصدر عما تصدر عنه الافعال النباتية من غير عكس واعلم ان لهذه الحركات مبادئ اربعة مترتبة ابعدها عن الحركات هو القوة المدركة وهي الخيال او الوهم في الحيوان والعقل العلى بتوسطها في الانسان وتليها قوة والشوق فانها تنبعث عن اقوى المدركة وتنشعب الى شوق نحو طلب انما ينبعث عن ادراك الملازمة في الشيء اللذيذ او النافع ادراكا مطابقا او غير مطابق وتسمى شهوة والى شوق نحو دفع وغلبة انما تنبعث عن ادراك منافات في الشيء المكروه والضار وتسمى غضبا ومغايرة هذه القوة لتقوى المدركة ظاهرة وكان الرئيس في القوى المدركة الحيوانية هو الوهم فالرئيس في القوى المدركة هو هذه القوة وتليها الاجماع وهو العزم الذي يجزم بعد التردد في الفعل والترك وهو المسمى بالارادة والكراهة ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهي وكارها لتناول ما يشتهي وعند وجود هذه الاجماع يترجح احد طرفي الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما وتليها القوة المنبثة في مبادئ العضل الحركة للاعضاء ويدل على مغايرتها لسائر المبادئ كون الانسان للشقاق العازم غير قادر على تحريك اعضائه وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا عازم وهي المبادئ القريبة للحركات وفعلها تشح العضل وارسالها ويتساوى

اولا بوسط ومقصوده ان يبطل القسمين الاولين حتى يبقى القسم الثالث واما ابطال القسم الاول فذلك لا ينافي الفصل الذي قبل هذا الفصل فرضنا تعطل الحواس عن العمل ولاجله فرضنا الاعضاء غير متلامسة بل معلقة في الهواء الطلق واما ابطال القسم الثاني فقد اكتفى في ابطاله ههنا بمجرد الاستبعاد ثم انه



في الفصل الرابع من هذا النمط اقام البرهان على بطلانه فهذا يتبين \* تنبيه \* ( انحصار  
ان المدرك منك اهو ما يدركه بصرك من اهابك لا فانك وان انسلخت عنه وتبدل عليك كتب انت انت اهو ما تدركه  
لمسك ايضا وليس ايضا \* ١٨٣ \* الامن ظواهر اعضائك لان حالها ما سكف ومع ذلك فقد كنا

في الوجه الاول من الفرض اخفنا  
الحواس عن افعالها فبين انه  
مدركك حينئذ عضو من اعضاء كقلب  
او دماغ وكيف ونحسني عليست  
وجودهما بالتشريح ولا مدركك  
بجمله من حيث جملة وذلك ظاهر لك  
مما تمخذه من نفسك ومما بدت عليه  
فدركت شي آخر عن هذه الاشياء التي  
لا تدركها وانت مدركك لذاتك والتي  
لا تجد لها ضرورة في ان يكون انت  
انت مدركك ليس من اعداد ما تدركه  
حساب وجه من الوجوه ولا من نسبة الحس  
مما سذكره \* التفسير \* لما بحث عن  
الشاعر اراد ان يبحث عن الشعور فقال  
ذلك الشيء اما ان يكون هو الاجزاء  
الظاهرة او الباطنة ثم انه ابطال الاولين  
بوجهين احدهما ان الاجزاء  
الظاهرة لو انتقصت فان الانسان  
يحد نفسه بعد ذلك النقصان  
عين ما كان قبل ذلك النقصان وهو  
المراد من قوله انك ان انسلخت عن  
اهابك كنت انت انت وثانيهما  
ان لشعور بالاعضاء الظاهرة لا يحصل  
الا بالحواس ونحن قد فرضنا الكلام  
في الانسان الذي بطلت حواسه  
وهو المراد من قوله كنا في الوجه  
الاول من الفرض اخفنا الحواس  
عن افعالها واما القسم الثاني فهو  
باطل لا ما لانعرف شيئا من الاجزاء  
الباطنة الا بالتشريح مع ان اقبل ذلك  
التشريح ما كنا فاقين لانفسنا واما

الفعل والترك بالنسبة اليهما وقوله ( ولها مبدء عازم مجمع ) اشارة  
الى الاجماع المذكور وقوله ( مدعنا ومنفصلا عن خيال او وهم او عقل )  
اشارة الى المبادئ البعيدة وقوله ( تنبعث عنها قوة غضبية دافعة للضار  
او قوة شهوانية جالبة للضروري او الدافع الحيواني ) اشارة الى الشوق  
قوة المتوسطة بين القوى المدركة والاجماع قوله ( فيطبع ذلك ما انبت  
في العضل من القوة المحركة الحساسة لتلك الآمرة ) اشارة الى المبادئ  
القريبة المذكورة وقوله فيطبع ذلك اشارة الى ان هذه القوى انما تطبع الاجماع  
وتلك الآمرة اشارة الى المبادئ الثلاث لهذه القوى فان الحركة بالحقيقة  
هي هذه والباقية آمرة ولما ذكر كون الشوق منبعثا عن القوى المدركة  
وكون القوى مطبوعة للاجماع استغنى عن ذكر الترتيب وعن ذكر اسناد  
الاجماع الى الشوق \* اشارة \* ( الجسم الذي في طماعة ميل مستدر  
فان حركاته من الحركات النفسانية دون الطبيعة والالكان بحركة  
واحدة يميل بالطبع عما يميل اليه بالطبع ويكون طالبا بحركته وضاعا بالطبع  
في موضعه وهو تارك له وهارب عنه بالطبع ومن المحال ان يكون المطلوب  
بالطبع متروكا بالطبع او المهروب عنه بالطبع مقصودا بالطبع بل قد  
يكون ذلك الارادة لتصور فرض ما يوجب اخلافا للهيئات فقد بان  
ان حركته نفسانية ارادية ) اقول يريد ان بين كون الحركات المستديرة الفلكية  
صادرة عن نفس فلكية لا عن طبيعة والنفس الفلكية هي التي تصدر عنها افعال  
غير مختلفة بارادة والطبيعة هي التي تصدر عنها افعال غير مختلفة  
عن غير ارادة فالفرق بينهما هو وجود الارادة وهدمها وعدم الارادة  
لا يطلب شيئا يتركه ولا يترك شيئا يطلبه وواجدها بما يفعل كذلك لتصور  
فرض موجب اذلك الاختلاف ولما كانت المستديرة طالبة لحدود وواضع  
بتركها وهاربة عن حدود وواضع يطلبها لم يكن ان يكون طبيعة فاذن  
هي نفسانية وانما لم يحتمل ان يكون قريبة لان المفروض حركة صادرة  
عن ميل مستدير طباعي لا عن شيء خارج عن ذات المتحرك والفاظ الكتاب  
ظاهرة \* مقدمة \* ( المعنى الحسي الى مثله بنجدة الارادة الحسية والمعنى  
العقلي الى مثله بنجدة الارادة العقلية وكل معنى يحمل على كثير غير محصور  
فهو عقلي سواء كان معتبرا الواحد شخصي كقولك ولد ادم او غير معتبر  
كقولك الانسان ) اقول هذه مقدمة لاثبات النفوس الفلكية وتشمل

القسم الثالث وهو ان لا يكون المشعور به شيئا من الاجزاء بل الجملة فلا يتخلو امان يكون المشعور به  
جملة مطلقة او هذه الجملة والاول باطل لانه ليس بمعلوم من نفسي ثبوت جملة ما مبهمه وذلك ظاهرا  
مما تمخذه من نفسك والثاني ايضا باطل لان ادراك هذه الجملة يتوقف على ادراك اجزائها ونحن قد فرضنا



الكلام في الوقت الذي غفلنا فيه عن اجزاء الجملة فثبت بما ذكرنا ان الانسان قد يعلم اثبته حال ما يكون خافلا عن بدنه وعن جميع اجزائه والمعلوم غير ما ليس بمعلوم فاذن هوية الانسان ليس بجسم واذا لم يكن جسما لم يكن من الامور التي يدرك الحس ولا بالقوة التي يشده الحس وما يتاسبه \* ١٨٤ \* من الخيال \* وهم وتنبيه \*

(ولعلك تقول انما اثبت ذاتي بوسط من فعلي فيجب اذا ان يكون لك فعل بينه في الغرض المذكور او حركة او غير ذلك ففي اعتبارنا الغرض المذكور جعلناك بمنزل من ذلك واما بحسب الامر الاعم فان فعلك ان اثبته مطلقا فعلا فيجب ان يثبت منه فاعلا مطلقا لخاصه هو ذاتك بعينها وان اثبته فعلا لك فلم يثبت به ذاتك بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك فهو مثبت في الفهم قبله ولا اقل من ان يكون معه لابه فذاتك مثبتة لابه) \* التفسير \* لما ذكر في التنبيه الثاني ان الشاعر من الانسان نفسه اما الحس او غيره فان كان غيره فاما بوسط او لا بوسط ثم ابطال الاول بما مضى حاول ههنا ابطال القسم الثاني وهو ان يكون ذلك الشعور بوا سطة شيء آخر والدليل عليه وجهان احدهما انا في الغرض الذي ذكرناه في الفصل الاول ينسأه مع كونه خافلا عن كل الاشياء لا تغفل عن ذاته ولو كان علمه بذاته استدلالا لما صح ذلك الثاني ان علمي نفسي لو كان يبرهان لكان ذلك البرهان اما برهان الى اوبرهان اتي والاول ظاهر البطلان لاني اعلم نفسي قبل ان اعلم سببها واما الثاني وهو الاستدلال عليها بفعل من افعالها فلا يخلو

على حكمين احدهما ان الارادة التي تطلب معنى حسيا كلفاء ريد مثلا هذه اللقية مثلا ارادة حسية اي متعلقة بجزئي محسوس والارادة التي تطلب معنى عقليا كلفاء الجيب مطلقا مثلا ارادة عقلية اي متعلقة بشيء معقول فالارادة اما حسية واما عقلية والثاني ان المعنى الذي يحمل على كثير غير محصور سواء كان معتبرا بواحد شخصي كولدادم او لم يكن كالانسان فهو معنى عقلي ولا يضره في كونه عقليا تقييده بالشخص وانما قيده بقوله غير محصور لان المعنى الذي يطلق على كثيرين ربما يكون جزئيا كقولنا كل واحد من هؤلاء الناس اشارة الى عدد كثير من الناس المتعينين والحكمان ظاهران \* اشارة \* (حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة فانها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية وانما تطلب لغيرها) اقول يريد بيان ان نفس الفلك التي تصدر عنها الحركة المستديرة ذات ارادة عقلية كالنفوس الانسانية وانما خص الجسم الاول بالذكر لانه في النمط الثاني اقام البرهان على وجوده وعلى كونه ذا حركة مستديرة وعلى امتناع سائر انواع الحركات عليه ولم يتعرض لسائر الافلاك فنفقول ان الحركة لا يمكن ان تقتضيها لذاتها محركا للذات بحسب طبيعة او ارادة او غير ذلك لان مقتضى الشيء يدوم بدوامه وما لا قرار له في ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام شيء له قرار فالحرك القار انما يقتضيها لذاتها بل لشيء آخر يحصل بها فيكون ما يقتضيه لذاته ذلك المحرك هو ذلك الشيء لا الحركة فاذن الحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها وقولهم في تعريف الحركة انها كمال مبدء اول لها بالقوة من حيث هو بالقوة لا يناقض ما ذكرناه لان معنى كماليتها المنسوبة الى الاول هو تأديها الى كمال ثان فهو ايضا دال على كونها غير مطلوبة لذاتها ولما تقرر هذا فنقول قد ذكرنا ان الارادة اما حسية واما عقلية والحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها لا بحسب الحس ولا بحسب العقل فاذن حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة قوله (وليس الاولى لها الا الوضع وليس بمعين موجود بل فرضي ولا معين فرضي تقف عنده بل معين كلي فتلك ارادة عقلية) اقول غاية الحركة اما ان معين او وضع معين او كيف او كم كذلك والارادة انما تطلب شيئا يكون حصوله اولي لها من لاهصوله ولما كانت

\* اصناف \*

اما ان يستدل عليها بالفعل المطلق او بفعلها الخاص والاول باطل لان الفعل المطلق يستدعي فاعلا مطلقا ولا يجب ان يكون ذلك الفاعل هو هو والثاني باطل لان العلم بالفعل من حيث انه يضاف اليه يتوقف على العلم به فلو استفيد العلم به من الفعل بالفعل المضاف اليه لزم الدور وانه بحال فقد يلخص من مجموع مامر



ان الشاعر من الانسان بنفسه هو الحس الظاهر ولما بنا سببه بل قوة اخرى وان ادراك تلك القوة لهوية الانسان ليس بحجة ولا يبرهان وان المشهور به ليس من الاجسام فثبت لجموع هذه الاشياء ان هوية الانسان ليست شيئا من الاجسام واعلم انه ﴿ ١٨٥ ﴾ يمكننا بيان ان هوية الانسان ليست جسما بان يقول لاشك انه

قد يتفق للانسان ان يكون طالبا بوجوده وثبوته وان كان فافلا عن جميع اعضائه والمعلوم مغاير لغير المعلوم فهو به مغايرة لجميع الاعضاء وهذا القدر من الكلام يغني عن التطويلات التي مرت وهو معارض بالنفس فان كل احد يعلم ذاته المخصوصة مع انه لا يخطر بباله تصور النفس التي تقولون بها فكل ما يجعلونه عذرا عن ذلك فهو عذر عن هذا الكلام بطريق اولي \* المسئلة الثانية \* في بيان ان النفس ليس بمزاج فصل واحد \* اشارة \* ( هو ذا تحرك الحيوان بشئ غير جسميته التي لغيره وغير مزاج جسمته الذي يمانه كثيرا حال حركته في جهة حركته بل في نفس حركته وكذلك يدرك بغير جسميته وبغير مزاج جسميته الذي يمنع عن ادراك الشئ ويتحيز عند لقاء الضد فكيف يلبس به ولان المزاج واقع فيه بين اضداد متعارضة الى الانفكاك كما تخبرها على الالتئام والامتزاج قوة غير ما يتبع التئامها من المزاج وكيف وعلة الالتئام وحافظه قبل الالتئام فكيف لا يكون قبل ما بعده وهذا الالتئام كما يلحق الجامع الحافظ وهن او عدم يتداعى الى الانفكاك فاصل القوى المدركة والحركة والحافظة للمزاج شئ آخر لك ان تسمية النفس وهذا

اصناف الحركات متممة على الجسم الاول الا الوضع المعين الذي يطلبه في النمط الثاني فليس الاولى لارادته الا الوضع المعين الذي يطلبه بالحركة والمطلوب يتمتع ان يكون حاصلًا للطالب حال كونه طالبا فاذن الوضع المعين الذي يطلبه تلك الارادة ليس بمعين موجود بل معين مفروض يفرضه الارادة وينتجه اليه بالحركة والتعيين لا يند في الكتابة لان كل واحد من كل كلي فله مع كليته تعيين يمتاز به عن سائر آحاد ذلك الكلي فاذن المعين المفروض لا يجب ان يكون جزئيا بل هو اما جزئي واما كلي واما الجزئي فاذا حصل وقفت الحركة الجزئية المتوجهة اليه عنده ولكن حركة الجسم الاول التي هي علة لوجود الزمان يتمتع ان يقف فاذن مطلوب ارادة الجسم الاول هو وضع معين مفروض كلي وتقييده بالجسم الجزئي الواحد لا يضر كليته كما مر في المقدمة وايضا الارادة المتوجهة الى مراد كلي عقاية على ما مر ايضا في المقدمة فاذن ارادة الجسم التي هي مسببة حركته الوضعية عقلية قوله ( وتحت هذا سر ) اقول الطاهر من مذهب المشائين ان المباشر لتحريك الفلك نفس جسمانية هي صورته المنطبعة في مادته وان الجوهر المجرد عن مادته الذي يستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر لتحريك والشيخ قد استدل بما ذكره على ان المباشر للحركة ذوات ارادة عقلية وقد تقرر فيما مضى ان القوى الجسمانية ليس من شأنها ان تعقل وان العقول التي من شأنها ان يجب لها ما من شأنها ليس من شأنها ان يباشر التحريك فاذن وجب ان يكون للفلك نفس مفارقة كالافوس الناطقة الانسانية من شأنها ان تعقل وتباشر التحريك ليكون ذات ارادة عقلية وليصدر عنها الحركة المستديرة لكن لما كان اقول بذلك مخافة للجمهور منهم لم يصرح الشيخ به وأشار الى ذلك بقوله وتحت هذا سر والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ تكلم في هذه المسئلة في هذا الكتاب في اربعة مواضع وذكر في جميعها ان ههنا سرا لكنه لم يفصل القول فيه الا في الموضع الرابع والاول في هذا الموضع والثاني في اخر الفصل العاشر من النمط السادس حيث قال واما نفس السماء فهو صاحب ارادة جزئية او صاحب ارادة كلية يتعاق بها لينال ضربا من الاستكمال ان كان وفيه سر والثالث في الفصل الرابع عشر من ذلك النمط حيث تكلم في كيفية تشبه النفس بالعقل فقال وانت اذا طلبت

هو الجوهر الذي يتصرف ﴿ ٢٤ ﴾ في اجزاء بدلك ثم في بدلك \* الشرح \* لما بين ان هوية الانسان ليست جسما اراد ان يبين ان حركته الارادية وادراكه ليست لجسميته وللمزاج بدنه فاما انه ليس لنفسه جسمية فلان الجسمية امر مشترك فيها فلو كانت متضمنة الادراك والحركة الارادية لوجب حصولهما في كل الاجسام وهو محال واما انها ليست للمزاج فاعلم



أن الشيخ قدر ذلك بأخذين فبين أولاً أن خواص النفس لا تأتي بالزجاج وثانياً أن خواص المزاج لا تليق بالنفس أما لما أخذ فاعلم أن للنفس قوتين الحركة والمدرسة واحدة وأخرج أولاً بالقوة المحركة على أن النفس ليست بمزاج من وجهين الأول أن المزاج قد يمنع حال الحركة \* ١٨٦ \* الإرادة في جهة حركتها

وذلك في وقت الاعياء فان النفس تحاول تحريك العضو الى جهة والمزاج يمنع كون تلك الحركة سريعة في الجهة التي تحاول النفس تحريك العضو اليها فان الانسان اذا اراد ان يرفع القدم في جهة الحركة الارادية هي الفوق فعند الاعياء لا تكون هذه الحركة سريعة فقد حصل ههنا مانع للنفس عن حال الحركة وهي السرعة في جهة تلك الحركة وهي الفوق فان قيل لما لا يجوز ان يقال المحرك الى فوق هو المزاج والممانع منه الطبيب العنصرية المحفوظة في اجزاء المركب فنقول لان الكيفية المزاجية من جنس كيفيات تلك البسائط فيستحيل ان يصدر عنها ضد مقتضيات تلك الكيفية البسيطة ولقائل ان يقول الكيفية الحاصلة عند المزاج بالانواع الكيفيات الحاصلة للعنصر بل للصورة العنصرية فلم لا يجوز ان يكون مقتضى احدهما ضد مقتضى الآخر الثاني ان المزاج قد يمنع النفس عن نفس الحركة التي تفعليها وذلك في الرعدة فان النفس تحركها الى فوق والمزاج تحركها الى اسفل لما في العضو من الجوهرين الثقيلين فيثبتر كبح الحركة من مقتضى المزاج ومن مقتضى النفس فحين ما يتحرك العضو الى اسفل لا يتحرك الى فوق فيكون

الحق بالمجامعة هر بلا ح لك سر واضح حتى والرابع في الفصل التاسع من النسخ العاشرة قال هناك ثم ان كان ما يلوحه ضرب من الظن مستورا الاعلى الراشدين في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المعارضة التي لها كالبا دى نفوسا طاقة غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقة ما كما نفوسنا مع ابداننا في هذا الموضع صرح بحقيقة ذلك السر \* تنبيه \* (الراى الكلى لا ينبعث منه شئ مخصوص جزئى فانه لا ينخصص بجزئى منه دون جزئى آخر لا بسبب مخصوص لا بحالة يقتزن به ليس هو وحده) اقول يريدان بين ان نفس الفلك التي هي ذات ارادة عقلية هي ايضا ذات ارادة جزئية والفاضل الشارح جعل مبدأ لارادة الكلية نفسا مجردة ومبدأ لارادة الجزئية نفسا اخرى منطبعة وذلك شئ لم يذهب اليه ذهاب قبله فان الجسم الواحد يتمتع ان يكون ذا نفسين اعنى ذا ذاتين متباينتين هو آله لهما معايل مذهب الشيخ هو ان لكل فلك نفسا واحدة مجردة تفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فيتقوم بها وهي تدرك المعقولات بذاتها وتدر ك الجزئيات بجسم الفلك وتحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التي هي باعتبار تحريكها قوة كافي نفوسنا وابداننا بعينها على ما صرح به فيما نقله عنه هذا الفاضل من النسخ العاشرة ولزجج الى المتن فقوله الراى الكلى لا ينبعث منه شئ مخصوص جزئى حكم كلى وباقي كلامه هو البرهان عليه وقوله لا بسبب مخصوص لا بحالة يقتزن به اشارة الى كيفية انبعاث الجزئيات عن الكليات فان الحكم بان هذا الدرهم ينبغي ان يبذل مثلا لا ينبعث عن الحكم بان الدرهم ينبغي ان يبذل الامع الشعور بهذا الدرهم قوله ( والمريد من الحيوان بقوته الحيوانية للغذاء انما يريد ان يتخيل له غذاء جزئى فينبعث منه ارادة حيوانية جزئية وهناك تطلب الغذاء بحركته وانما يتخيل له على الجهة الجزئية وان كان لو حصل له شخص اخر يده له ام يكرهه بل قام مقامه فليس ذلك دليلا على انه كان ذلك متملا عنده ) اقول هو ازالة شك يرد على ما ذكره وهو ان يقال الحيوان ربما يريد تناول الغذاء مطلقا لا تناول غذا بعينه وذلك حجة لانه يتناول اى غذاء وجده فارادته تلك كلية لانها نحو مراد كلى ثم انه اذا حضره غذا ما جزئى تناوله وذلك يدل على صدور الفعل الجزئى عن الارادة الكلية فزال هذا الشك بان قال المبدء الاول

المزاج في تلك الحالة مانعا للنفس عن الحركة التي يفعليها فهذا هو الاستدلال بالقوة المحركة \* لهذا \* على ان النفس ليست بمزاج واما الاستدلال بالقوة المدركة فهو ان النفس لو كانت هو المزاج لما حصل الادراك بالمرس لان الملموس ان كان شبيها باللامس لم يفعل عنه فلا يحصل به شعور وان لم يكن شبيها كان ضدا



فمنه اجتماعهما لا بد وان تغير كيفية مزاج للامس اعني انه يزول الكيفية الاولى ويحصل كيفية الاخرى واذا كان كذلك فالشاعر بالملوس ليس هو الكيفية الزائلة فان المعدوم لا يدرك شيئا ولا الكيفية الحادثة لانها بالتسعة الى الملوس كالشيء \* ١٨٧ \* والشيء لا يحس بشبهه ولانها حال حدوثها لا تفعل مرة

اخرى واذا لم يفعل وجب ان لا يحصل الاحساس فهذه هو الاستدلال بالقوة المدركة على ان النفس ليست بمزاج واما المأخذ الثاني وهو الاستدلال بحس المزاج على انه ليس هو النفس والدليل عليه ان المزاج كيفية ثابتة للعنصر المختلطة ولكل عنصر جزء معين فاذا كل مركب فان اجزائه مشتاقة بالطبع الى الافتراق فلا بد لاحتمال اجتماعهما من جامع وذلك الجامع ليس هو الكيفية بعد اجتماعها لان المزاج يحصل بعد اجتماع تلك الاخرى والجامع لتلك الاجزاء سابق على اجتماعها والشيء الواحد لا يكون قل وبعدها النفس التي هي الجامعة لتلك الاجزاء غير المزاج الذي يحصل بعد اجتماعها فان قيل كان المزاج لا يحدث الا بعد اجتماع العناصر فالنفس لا يحدث ولا تنقبض عن واهب الصور الا بعد حدوث المزاج فاذا لم يجوز ان يكون المزاج علته لذلك الاجتماع قلن لا يجوز ان يكون الجامع هو النفس مع ان النفس متأخرة في الوجود من وجود المزاج كان اولي فنقول الجامع لما في انطفئة من الاجزاء الخلفية الطبايع نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس من واهب الصور ثم انها يصير بعد

لهذا الفعل هو تخيل الغذاء والحيوان انما يتخيل غذاء جزئيا يتذكره كما احس به لانه لا يعقل الكليات مجردة ثم انه ينشأ من ذلك التخييل شوق جزئي الى ذلك الغذاء الذي يذكره فيعزم على طلبه ويتحرك في الطلب فان وجد غذاء آخر غيره بالشخص قام مقام ما طلبه لكونه بالتسوع هو وهو امر يرجع الى الغذاء لا الى الحيوان وارادته وذلك لا يدل على انه كان الغذاء الكلي ممثلا عنده قوله ( وكذلك في قطع المسافة يتخيل له حدود جزئية اماها بقصدور بما كان ذلك التخييل مقطوعا وربما كان تجديد الوجود نحو ما تجديد الحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع الشخصية والجزئية في التخييل كما لا يمنع في الحركة ) اقول لما فرغ عن بيان الحكم المذكور ذكر المقصود منه وهو الاستدلال بصدور الحركة عن الارادة الكلية على وجود الارادة الجزئية وبين كيفية ذلك فذكر ان المسافة يستمر لا محالة على امتداد يمكن ان يفرض فيه حدود جزئية يتجزى المسافة بها الى اجزائها الجزئية فقاطع تلك المسافة يتخيّل تلك الحدود واحدا بعد واحد ويذهب عن كل تخيل ارادة جزئية لفقد ذلك الحد وقطع ذلك الجزء من المسافة التي انفصل بذلك الحد فتصير تلك الارادة الجزئية سبب قطع ذلك الجزء ثم الحال لا يخلو اما ان ينقطع التخييل فتقطع الارادة والحركة فيقف التحرك ولا ينقطع بل يتصل التخييلات متجددة على التوالي حسب اتصال المسافة ويتصل الارادات المنبثقة عنها فتستمر الحركة وكان استمرار الحركات لا يمنع شخصيتها ولا يقتضي كليتها كذلك استمرار التخييلات والارادات على سبيل الانصرام والتجدد لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كونها كامة قوله ( ولعل هذا ما يخص الارادة بشي جزئي حتى يكون والارادة الكلية مقابلها مراد كلي ولا يجب له تخصص جزئي ) اقول لما فرغ عن بيان كيفية كون الارادة الكلية مع الارادة الجزئية مبادئ للحركات الجزئية جعل الحكم كليا في صدور سائر الافعال الجزئية عن الارادة الكلية وذكر ان ذلك انما يكون عند تخصص الارادة الكلية بشي جزئي كما ذكره فان الارادة الكلية من حيث هي كلية يقتضي مرادا كليا ولا يوجب تخصصا جزئيا فلا محالة يحتاج في ذلك الى انضمام امر جزئي اليه قوله ( ونحن ايضا فرما قضينا قضاء كليا من مقدمات كليه فيما يجب ان يعقل ثم اتبعنا ها قضاء جزئيا فنبت منها شوق وارادة

ذلك حافظة لذلك الاجتماع الذي كان موجودا ونفس كل انسان حافظة لاجتماع العناصر التي جمعها نفس الابوين ثم انها تكون جامعة لسائر الاجزاء بعد ذلك بطريق ايراد الغذاء ولقائل ان يقول اذا جوزتم ذلك فلم لا يجوز ان يكون الجامع لاجزاء بدن الواد من مزاج الابوين ثم اذا اجتمعت تلك الاجزاء وحصل المزاج فحينئذ يكون ذلك



المزاج حافظا لذلك الاجتماع وموردا عليه سائر الاجزاء بطريق الغذاء فثبت بهذه الوجوه ان النفس ليست هي الجسم ولا مزاج الجسم ولا ما يتبع مزاج الجسم من الاعراض بل ههنا شيء حافظ جامع لاجزاء العناصر متقدم على المزاج ثم انها قد تكون حالة في الاجسام \* ١٨٨ \* كما في الحيوانات وقد لا تكون كما

في الانسان وذلك نظر آخر ولنرجع الى شرح المتن اما قوله هوذا يتحرك الحيوان بشيء غير جسميته فاعلم ان المراد منه الدلالة على ان الحركة للانسان ليس هو جسمه ولا مزاج جسمه واما قوله الذي يمانعه كسيرا في حال حركته في جهة حركته فهو اشارة الى الوجه الاول وهو حال الاعضاء واما قوله بل في نفس حركته فهو اشارة الى الحجة الثانية واما قوله وكذلك يدرك بغير جسميته وبغير مزاج جسميته الذي يمنع عن ادراك الشبيه ويحصل عند لقاء الضد فكيف يمس به فهو اشارة الى ما ينشأ من ان الجسم اذا لقي الشبيه لم يفعل منه فلا يدركه وان لقي انضد استحال كيفيته وتغيرت وما عدم استحالة ان يكون آلة في الادراك واما قوله ولان المزاج واقع فيه بين الاضداد الى قوله وكيف لا يكون قبل ما بعده فهو الذي قررناه في المأخذ اثنائي واما قوله وهذا الالتباس كما يلحق الجسام الحافظة من اعدم تداعي الى الانفكاك فعنه متى لحق النفس التي تجمع اولا اجزاء البدن التغذية والتجوية لم تحفظها ثابتا ضعفا وعدم فانه يزول ذلك الاجتماع وتفرق تلك الاجزاء واما قوله فاصل القوى المدركة والحركة والحافظة للمزاج شيء آخر لك ان تسمية النفس وهذا

متعينان ضربا من التعيين الوهمي فينبعث منه القوة المحركة الى حركات جزئية تصير هي مراد الاجل المراد الاول ) اقول وهذا استشهاد بكيفية صدور حركاتنا عن آرائنا الكلية وتأكيده لما ذكره فاننا نتصور رايانا كليا مثلا كتصورنا انه ينبغي ان يصدر عنا بذل الدرهم وهذا قضاء كلي حصلناه من مقدمات كلية هي قولنا ينبغي ان يصدر عنا الفعل الجميل ومن الافعال الجميلة بذل الدرهم ثم اتبعناها قضاء جزئيا هو ان هذا الدرهم الذي في يدي ينبغي ان ابذله فينبعث من هذا القضاء الجزئي شوق وارادة متعينان الى بذل هذا الدرهم فتنبعث القوة المحركة الى دفعه الى مستحق فصار هذا البذل بهذا الدرهم مرادى لاجل المراد الاول الذي هو صدور بذل الدرهم عني واعتراض الفاضل الشارح فقال ادراك الشيء الجزئي يقتضي نسبة بينه وبين المدرك والنسبة لا يتحقق الا بعد حصول المتسبين فادراك الشيء الجزئي يتوقف على حصوله المتوقف على تحصيل فاعله اياه فلو توقف تحصيل فاعله اياه على ادراكه من حيث هو جزئي لزم الدور والجواب ان ادراك الجزئي قبل وجوده يتوقف على حسسه في الخيال لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل افعال اياه المتوقف على ادراكه فانه كما يكون حصوله الجزئي في الخارج مبدءا لحصوله في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال ايضا مبدءا لحصوله في الخارج ولا يلزم الدور ثم قال وايضا ندلم قطعانا متي حاولنا فعل حركة فاننا لانحاول الايجادا الحركة من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني وذلك لاينا في الكلية ولا نحاول الحركة المعنية من حيث هي معينة فانها غير حاصلة فكيف نقصدها وهذا الاستفراء يوجب القطع بان المؤثر في الفعل الجزئي والقصد الكلي وانه انما يخصص ذلك الجزئي بسبب تخصص المحل والوقت والجواب ان تعيين التحرك والمسافة والزمان يقتضي شخصية الحركة كما اعترف به وبالجملة فقوله نحاول حركة جسم معين من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني يستل على تناقض وايضا قوله انما نقصد الحركة الكلية في موضع ووقت معين يناقض قوله الحركة بتخصص المحل والوقت ثم اورد المعارض بان الارادات الجزئية ايضا امور جزئية حادثة فلا بد اياها من دليل حادثة جزئية والكلام فيها كالكلام في الاول فيتسلسل ثم التسلسل ان كان دفعة فهو محال

هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنه ثم في بدنه فغشاء ظاهر وانما قال يتصرف في اجزاء \* وان \* بدنه لان المتعلق الاول للنفس عضو واحد وهو القلب ثم بواسطته يؤثر في البدن \* المسئلة الثالثة \* في وحدة النفس وكيفية تأثير البدن عندها وفيها فصل واحد \* اشارة \* (فهذا الجوهر فريك واحد بل هو



انت عند التحقيق وله فروغ وقوى منبهة في اعضائك فاذا احسست بشئ من اعضائك سيئا او تخيلت او انتهبت او غضبت الفت العلاقة التي بين هذه الفروع هيئة هوفيه حتى يفعل بالنكرار ادعانا ما بل مادة وخلقاً يمكنان من هذا الجوهر المدر يمكن \* ١٨٩ \* المللكات وكما يقع بالعكس فانه كثير اما يتدى فيعرض فيه

هيئة ماعقلية فتقل العلاقة من تلك الهيئة اذرا الى الفروع ثم الى الاعضاء \* تنبيه \* انظر انك اذا استشعرت حاب الله وفكرت في جبروته كيف نقشه على جلدك وهذه الانفعالات والمللكات قد يكون اقوى وقد يكون اضعف ولولا هذه الهيئات لما كان نفس بعض الناس بحسب العادة اسرع الى الهتك او الى الاستشاطعة غصبا من نفس بعض \* التفسير \* لما بين ان الشئ الذي تشترك واحد منها بقوله انا وانت ليس بجسم ولا مزاج جسم ولا ما يتبع المزاج وانه هو العلة لامتزاج العناصر والحافظ لذلك الامتزاج ذكر ان ذلك الشئ واحد وهذا ظاهر لا يحتاج فيه الى الحجة لان ذلك الشئ هو هوية الانسان وكل واحد فانه تقطع بانه شئ واحد لاشيان فاني اعلم بالضرورة اني لست شئين بل شئ واحد فلذلك لم يشتغل باقامة الحجة عليه واما قوله وله فروغ وقوى منبهة فذلك لاجل ان النفس لما كانت واحدة والشئ الواحد يستحيل ان يكون مبدأ الا فاعيل المختلف عند الشيخ ثم الى الا فاعيل الحيوانية قديمة مع فيها ما تكون متضادة فان الغضب يزاول ضد ما يزاوله الشهوة فاذن لابد وان يكون النفس قوى وان يكون للنفس مبدأ لها اذ لو كانت كل واحدة من تلك القوى مستقلة بنفسها لم يكن فعل بعضها مغاير للفعل الاخر فاما اذا كانت النفس مبدأ لتلك القوى ومستعملا لها كان اشتغال كل واحدة منها بفعلها مضاد او مما نعا لاشتغال الاخرى بفعلها وبيان ذلك ان النفس هيئات بدأ لك القوى كان بين النفس وبين تلك القوى علاقة السببية والمسببية وتلك

واركان السابق علة اللاحق كان ايضا محالا لان السابق يندم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للوجود والجواب ان الارادة الجزئية كما كانت سببا لحدوث حركة جزئية فتلك الحركة ايضا سبب لحدوث ارادة اخرى جزئية حتى تتصل الارادات في النفس والحركات في الجسم ولا يتسلسل دفعة لان الارادة لكون الجسم في حدها من المسافة ما لم توجد لم يجب تحريك الجسم اليه واذا وجدت امتنع ان يكون الجسم في حال وجود الارادة في ذلك الحد الذي يريده لان ارادة الاجساد لا تتعلق بالوجود بل كان في حد آخر قبله وامتنع ان يحصل في الحد الذي يريده حال كونه في الحد الذي قبله فاذن تأخر كونه في الحد الذي يريده من وجود الارادة لا مر يرجع الى الجسم الذي هو القابل لالي الارادة التي هي الفاعلة ومع وصوله الى الحد الذي يريده تفتي تلك الارادة وتجدد غيرها فيصير كل وصول الى حد سببا لوجود ارادة يتحدد مع ذلك الوصول ووجود كل ارادة سببا لوصول متأخر عنها فتستمر الحركات والارادات استمرار شئ غير قابل على سبيل تصرف وتجدد والسابق لا يكون بانفراده علة لللاحق بل هو شرط ما تتم العلة بانضياقه اليها وهذا من غوامض هذا العلم ثم قال واذا جاز ان يكون السابق علة لللاحق فلم لم يجوز ان يكون الحركة السابقة علة لللاحقة وبذلك تحصل الاستغناء عن اثبات هذه النفس والجواب ان الشيخ لم يستدل بهذا على وجود النفس بل استدل باستدارة الحركة على وجود الارادة وبها على وجود النفس ولذلك قال في الحركة المستقيمة الطبيعية يكون كل حركة سابقة سببا به يتم كون الطبيعة دله اوجود الحركة اللاحقة من غير ان اثبت هناك نفسا ثم قال ومع القول بوجود الارادة الكلية فلم لا يجوز ان يكون سبب التخصيص هو القابل وبيانه ان الفلك يقتضي ارادته الكلية حركة كلية الا ان جرم الفلك في كل وقت لما لم يقل الحركة خاصة وامتنع الرجوع والسكون عليه تخصصت الحركة بسببه واستمرت البس يصدر يزعمهم من العقل الفعال مع ان نسبتا الى الكل سواء شئ خاص لتخصص قابله والجواب مامر وهو ان العلة الفاعلة بامرادهما يستمع ان يقتضي الحركة واما العقل الفعال فلا يصدر عنه حادث الا عند حدوث استعداد في القابل ولا يكتفي فيه وجود القابل وحده ثم قال واثن سلنا

كل واحدة من تلك القوى مستقلة بنفسها لم يكن فعل بعضها مغاير للفعل الاخر فاما اذا كانت النفس مبدأ لتلك القوى ومستعملا لها كان اشتغال كل واحدة منها بفعلها مضاد او مما نعا لاشتغال الاخرى بفعلها وبيان ذلك ان النفس هيئات بدأ لك القوى كان بين النفس وبين تلك القوى علاقة السببية والمسببية وتلك



العلاقة سبب لتأدي انفعالات تلك القوى الى النفس وتأدي انفعالات النفس الى تلك القوى اما الاول فكما اذا تعلقّت القوة الحساسة او الشهوانية او الغضبية بتعلقها وتأثرت عن ذلك المتعلق تأدت الاثار من تلك القوى الى النفس حتى يتمكن ذلك الاثر في النفس ويصدر عادة ﴿ ١٢٠ ﴾ وخلفا وملكة مستقرة واما الثاني فكما اذا تفكرنا في عظمة الله تبارك وتعالى حتى تأثرت النفس عنها فان ذلك الاثر يتأدي الى القوة المنبثة في الاعضاء ويحصل بسبب ذلك في الاعضاء آثار مخصوصة حتى يشعر جلد الانسان قال صاحب الصحاح قف شعري اى قام من الفزع واصل ان الكلام في هذه القوى وفي كيفية نزول الاثر من النفس اليها وصعوده منها الى النفس سياتي بعد ذلك على وجه اشرح مما ههنا ان شا الله تعالى ثم لما فرغ من بيان هذا الاصل ذكر ان تلك الانفعالات الصاعدة تارة والنازلة اخرى يقبل الشدة والضعف ولولا ذلك لما كان بعض الناس اشد استعدادا للغضب او للعفة او للفجور من البعض ولما كان كذا كذا دلنا على ان هذه الاستعدادات كيفية راسخة ثابتة في النفس سواء وجدت الافعال ولم يوجد \* القسم الثاني \* من هذا النمط في احكام الادراك ثمان مسائل \* المسئلة الاولى \* في ماهية الادراك وفيها فصل واحد \* اشارة \* ( ادراك الشيء هو ان تكون حقيقته متمثلة عند المدرك تشاهدا ما به يدرك فاما ان تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك فتكون حقيقة مالا وجوده في الاعيان الخارجية

ذلك لكنه لا يستقيم على اصولهم لانهم يقولون غرض النفس من التحريك هو التشبه بالعقل والنفس المحركة لا تدرك العقل وان اقبلوا ناطقة مدركة فهي لا تحرك والجواب على مذهب المشائين ان النفس الجسمانية تدرك العقل ادراكا غير مجرد بل مشوبا بالواحد المادية على نحو اتوهم والتخيل وعلى مذهب الشيخ ان النفس الناطقة الفلكية تدرك العقل بذاتها وتحرك الفلك بقوة منطبعة في جسمه كنفوسنا وبقا اعترا ضاته يخل بماسر \* موعده وتنبه \* ( اما الشيء الذي يشوقه الجرم الاول في حركة الارادة فموعد بيانه بعد ما نحن فيه الا انك يجب ان تعلم انه لم يحرك محرك ارادى الا لطلب شيء ان يكون للطالب اولي واحسن من ان لا يكون اما بالحقيقة واما بالظن واما بالتخيل العتي فان فيه ضربا خفيا من طلب اللذة والساهى . التامع انما يعمل وهو يتخيل لذة ما او يتبدل حاله ما لم يملوه او ازاله وصفت ما فان الميم يتخيل واحضا نه ايضا وقد نضج تحريكه عن تخيله لاسيما في حالة يكون بين النوم واليقظة اوفى الشيء \* الضروري كالتفكير اوفى الشيء الذي يصير كالضروري كمن يرى في منامه شيئا مخفيا جدا او حبيبا جدا فربما نزعج لهم بالطلب واعلم ان التخيل شيء والشعور بالتخيل انه هوذا يتخيل شيء وانحفاظ ذلك الشعور في الذكر شيء وايس يجب ان يذكر وجود التخيل لاجل وقد احدثه الاخرين ) اقول قد ذكر ههنا ان الحركة الفلكية لا اراد لذاتها بل تراد لحصول وضع كلي وكان حصول الوضع الكلي ليس ايضا لذاته مراد بل انما يراد لشيء آخر وكان من الواجب ان يبين الشيء الذي هو لذاته غاية هذه الحركة لكن هذا النمط لما كان مقصورا على اثبات النفوس وانما صلبها وكان النمط السادس مشتملا على ذكر انغابات كان اراد ذلك فيه اولي فموعد بيانه هناك وانما وقع ذكر الوضع الكلي ههنا ايضا بالعرض وذلك لانه احتاج الى ذلك في الاستدلال على وجود النفس العاقلة ثم ذكر ان الواجب عليك في هذا الموضوع ان تعلم ان المحرك الارادى لا يتحرك الا لطلب شيء يرى وجوده اولي من عدمه وهو غرض له مشعوره على الاجال المميز بين الحركة الصادرة عن النفس والصادرة عن الطبيعة ولير ايضا بين الافعال النفسانية والافعال العقلية على ما ينبغي بيانه في النمط السادس ثم ذكر ان الشعور باولوية المطلوب قد يقع على وجوه فانه قد يكون حقيقيا

مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا يمكن اذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق \* وقد \* اصلا او يكون مثال حقيقته من تسما في ذات المدرك غير مبين له وهو الباقي \* الشرح \* انه لما تكلم في وجود النفس وفي وحدتها اراد ان يتكلم في قواها ثم ان القوى النفسانية ينقسم بالقسمة الاولى الى مدركة ومحركة فن هذا الموضوع الى الموضوع



الذي سماه مكنة المنطق في بيان القوى المدركة ومن ذلك الموضع الى آخر النمط في بيان القوى المحركة وانما قام الكلام في القوى المدركة على الكلام في القوى المحركة لان الحركة الاختيارية لا يوجد الا عند الشعور بطلب او مهروب عنه فيكون ﴿ ١٩١ ﴾ التحريك متفرعا على الادراك والجل ذلك ذهب بعضهم

الى انه يجوز خلو بعض الحسوانات عن القوة المحركة بالاختيار مثل الاصداق والاسفنجيات وان كان هذا المذهب باطلا ولم يجوز احد خلو الحيوان عن القوة المحركة فلما كان الادراك متقدما على التحريك طبعا استحق التقديم عليه وضعا ثم ان الكلام في القوة المدركة فرع على الكلام في حقيقة الادراك فلا جرم تكلم اولا في ماهية الادراك وحقيقته واذا عرفت هذه المقدمة فنقول هذا الفصل يتضمن مطلوبين احدهما ان ادراك الشيء لا يحصل الا عند حصول حقيقة المدرك في ذات المدرك وثانيهما ان ذلك لو ثبت فادراك الشيء هل هو نفس هبنا الحصول ام لا والحايضون في هذه المسئلة قل ما يميزون بين المطلوبين ونحن نتكلم فيهما بعون الله تعالى ثم نرجع الى تفسير اللفاظ المطلوب الاول في بيان ادراك الشيء لا يحصل الا عند حصول حقيقة المدرك في المدرك والدليل عليه انا اذا تصورنا امورا لا وجودها بالفعل سواء كانت ممكنة الوجود مثل كثير من الهندسية او لا يكون ممكنة الوجود فانما نميز بين ذلك المتصور وبين غيره وذلك يقتضي كون ذلك لتصور متبرا عن غيره وكل ما كان كذلك

وقد يكون ظنيا وقد يكون تخيليا وذكر حركات ارادية خفية الغايات كحركة العايت والساهي والنام فان منكري وجوب استناد هذه الحركة الى غاية مشعور بها يتمسكون باشغالها وبين غايات كل واحدة منها ثم اجاب عن شبهة لهم وهي ان العايت والساهي والنام لو فعلوا افعالهم لغايات تخيلوها لوجب ان يتذكروها بان تخيل الغاية والشعور به وحفظ الشعور الثلاثة امور يتوقف التذكر على جميعها فوجود التذكر يدل على وجودها جميعا وعدمه لا يدل على عدم واحد منها بعينه بل على عدم شيء منها لا بعينه او على عدم جميعها فاذا الاستدلال بعدم التذكر على عدم التحيل غير صحيح وعبرة الكتاب ظاهرة وهما قد صرح بكون التذكر من كمال حفظ وادراك على ما اوضحنا والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب \* النمط الرابع \* في الوجود وعلة الوجود ههنا المطلق الذي يحمل على الوجود الذي لا علة له وعلى الوجود المعلول المقول بالتشكيك والحمول على اشياء مختلفة بالتشكيك لا يكون نفس ما عييتها ولا يزه من ما هياتها بل انما يكون عارضا فاذا هو معلول مستند الى علة ولذلك قال الشيخ في الوجود وعلة \* تنبيه \* ( اسم الله قد يغلب على اوها م الناس ان الوجود هو المحسوس وان ما لا يشاله الحس بجوهره فقرض وجوده محال وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود وانت تتأني لك ان تتأمل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هو لاء لائك ومن يعنى ان يخاطب لعل ان هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على سبيل الاشتراك الصرف بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان فانكما لا تشكان في ان وقوعه على زيد وعمر ومعنى واحد موجود فذلك المعنى الموجود لا يتخلو اما ان يكون بحيث يناله الحس او لا يكون فان كان بعيدا من ان يناله الحس فقد اخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس وبهذا العجب وان كان محسوسا فله لا محالة وضع واين ومقدار معين وكيف معين لا يتأني ان يحس بل ولا ان يتخيل الا كذلك فان كل محسوس وكل متخيل فانه يتخصص لا محالة بشيء من هذه الاحوال واذا كان كذلك لم يكن ملائما لما ليس بتلك الحال فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين في تلك الحال فاذا الانسان من حيث هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقة الاصلية التي

فانه ليس عدما صرفا لان عدم الصرف لا يكون فيه امتياز وتخصص ولو جاز في المعدوم الصرف ان يكون بعضه متبرا عن البعض بالمقدار واللون والشكل لجاز في هذه الامور تميز بعضها عن البعض بالبصر اذ يكون معدوم من ذلك خروج عن العقل وقول من يقول ان تلك المتصورات غير متميزة بعضها عن البعض قبل وجودها بل نحن



قبل وجودها نعلم انها بعد وجودها يكون بعضها متميزا عن البعض قول ضعيف لانه اذا لم يكن هناك ما يشير العقل اليه وتحكم عليه بالامتيار استحالة الحكم بان بعضها متميزة عن البعض بعد الوجود واذا ثبت ان الاشياء التي يتصورها الابد وان تكون موجودة وظاهر انها غير موجودة في الخارج اذ الكلام ١٩٢ \* مفروض فيه فلا بد وان يكون

موجودة في الذهن فهذه هي الحجة المذكورة في الكتاب ثم ههنا بحثان الاول ان هذه الحجة لا ينتج ان الادراك هو نفس حصول المدرك في المدرك بل لو انتج فانما ينتج ان المدرك لا بد وان يحصل في الذهن فاما ان الادراك هو نفس ذلك الحصول او امر آخر مشروط بذلك الحصول فانها لا يظهريتها الثاني ان الادراكات التي يتمتع حصولها الا عند حصول مدركاتها في الخارج وهي الحواس الظاهرة فانه لا يمكن ان يستدل بهذه الحجة على انها عبارة عن حصول صورة المدركات في تلك القوى لاحتمال ان يقال ان تلك الادراكات عبارة عن تعلق القوى المدركة بها فالابصار عبارة عن حالة اضافية تحصل بين قوة الباصرة وبين المرئي الموجودة في الخارج من غير ان ينطبع صورة المرئي في القوة الباصرة او في محلها وكذا القول في السمع والذوق والشم واللمس اما الادراكات التي يمكن حصولها عند عدم مدركاتها في الخارج لا يقصد ح فيها هذا الاحتمال لان الاضافة الى الشيء يستلزم وجود ذلك الشيء فاذا لم يكن ذلك الشيء موجودا في الخارج استحالة ان يكون الادراك عبارة عن الاضافة اليه واعلم ان من الناس من انكر توقف حصول

لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صرف وكذلك الحال في كل كلي اقول يريد التثنية على فساد قول من زعم ان الموحود هو المحسوس وما في حكمه وهم المنبهة ومن يجري مجراهم ممن يدعون لقوته الوهمية الحاكمة على ما ليس من شأنه ان يكون محسوسا حكمها على المحسوسات فقوله ان الموحود هو المحسوس قضية وقوله وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال كعكس نقيض لهما والجوهر ههنا هو الذات وانما قال بجوهره لانهم لا يجوزون وجود شيء يناله الحس بافعاله لا بذاته وقوله ان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود ايضا لما سبق وذلك لان المحسوس هو ماله مكان او وضع بذاته وهو اما جسم او جسماني وهم يتكبرون وجود ما لا يكون جسما او جسمانيا والشيخ نبه على فساد قواهم بوجود الطبائع المعقولة من المحسوسات لان حيث هي عامة او خاصة بل من حيث هي مجردة عن القواشي الغريبة من الالين والوضع والكم والكيف مثلا كالانسان من حيث هو انسان الذي هو جزء من زيد او من هذا الانسان بل كل انسان محسوس وهو الانسان المحمول على الاشخاص فانه من حيث هو هكذا موجود في الخارج والا فلا يكون هذه الاشخاص انسانا ثم ان كان محسوسا وجب ان تكون الاحساس به مع لواحق معينة كاي ما روضع مامعينين وحينئذ يتمتع ان يكون مقولا على انسان لا يكون في ذلك الالين وعلى ذلك الوضع فلا يكون المشترك فيه مشتركا فيه هذا خلف وان لم يكن محسوسا فهمنا موجود غير محسوس وهو الوجود المعقول واعلم ان الانسان من حيث هو واحد الحقيقة غير الانسان الواحد فان معنى الاول هو الانسان من حيث هو طبيعة واحدة لا من حيث هو حيوان او ناطق او واحد او غير ذلك ومعنى الثاني هو الانسان المقترب بالوحدة والاول مشترك فيه والثاني غير مشترك فيه ولذلك فسر الشيخ قوله من حيث هو واحد الحقيقة بقوله بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا تختلف فيها الكثرة وباقى الفاظ الكتاب ظاهر واعتراض بعض المعترضين على هذا البيان بان الانسان المشترك موجود في الخارج العقل لا في الخارج والمطلوب اثبات موجود في الخارج غير محسوس وينحل الاعتراض بالفرق بين طبيعة الانسان التي يعرض لها

الادراك والشعور على حصول ماهية المدرك في المدرك واحتج على ذلك بحجة عامة \* الاشتراك في الادراكات العقلية والحسية وبادلة خاصة تخص كل واحد منها واحدا من تلك الادراكات اما الحجة العامة فهي انه لا معنى لاتصاف الشيء بالشيء الا حصول الصفة للموصوف فاذا عطينا الاستدلال والاستقامة



والحرارة والبرودة لزم ان يصير العاقل لهذه الامور حال تعقله لها مستقيما مستديرا حارا باردا وذلك باطل لا يتل  
هذا غير لازم لوجوه ثلاثة الاول انا لانقول من عقل الاستدارة فانه حصل فيه الاستدارة نفسها بل يقول  
انه يحصل فيه مثال الاستدارة \* ١٩٣ \* وصورتها ومن عقل النار فانه لا يحصل فيه حقيقة النار

بل مثالها وصورها وشبهها الثاني  
ان النار ليست عبارة عن الشيء  
المحرق على الاطلاق بل عن الذي  
اذا وجد في الخارج كان محرقا  
واذا كان كذلك لحقيقة النار  
وان حصلت في الذهن الا انها لا تكون  
محركة لان شرط كونها محركة كونها  
موجودة في الخارج ولكنها تكون باردا  
لانه يصدق عليها حين ما يكون في الذهن  
انها ماهية لو وجدت في الخارج  
لكانت محركة الثالث اما لانفسني  
بحصول مثال ماهية المعلوم  
الا كوننا عالمين به وذلك مما لا متناهي  
فيه لانا نقول اما الاول فباطل لان  
الذي سمعوه بمثال الاستدارة  
وصورتها اما ان تكون حقيقة  
حقيقة الاستدارة او لا يكون فان كان  
الاول فن عقلها فقد حصلت  
فيه هذه الحقيقة فيجب ان يكون  
العاقل للاستدارة مستديرا لانه  
لا يفهم من المستدير الا ما حصلت  
الاستدارة فيه واما ان لم تكن حقيقة  
حقيقة الاستدارة لم تكن تعقل  
الاستدارة عبارة عن حصول  
الاستدارة في الشيء العاقل وهو  
المعلوم واما الثاني فهو باطل اما ولا  
فلانا اذا عقلنا ان النار هي التي  
اذا وجدت في الخارج لزمها  
الاحتراق فلا بد لنا من تعقل  
الاحتراق لان علمنا بان شيئا يلزمه شيء

الاشترك وعدمه وبين الانسان المأخوذ مع الاشتراك فان الاول يوجد  
في الخارج والعقل والثاني يوجد في العقل فقط على ما مررت الاشارة اليهما  
\* وهم وتذنبه \* (ولعل قائلهم يقول ان الانسان مثالا لما هو انسان  
من حيث له اعضاء من يدوعين وحاجب وغير ذلك ومن حيث هو كذلك  
فهو محسوس فنبهه ونقول له ان الحال في كل عضو كلى مما ذكرته  
او تركه كالحال في الانسان نفسه ) اقول هذا الوهم هو ان يقال انكم  
فما شرطتم في الانسان المعقول تجريده من الوضع والكيم والانسان  
لا يعقل الا وله اعضاء ذوات اقدار متباينة الاوضاع على ما يتخيل منه  
ويحس به والشيخ لم يشتغل بابضاح الحال في معقولة الانسان لان الاشتغال  
بالمثال انما يكون خروجا من المقصود بل نبه على ان الحال في كل واحد  
من الاعضاء والاجزاء في كونه في طبيعة معقولة غير محسوسة كالحال  
في الانسان نفسه \* تبييه \* (انه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم  
والحس لكان الحس والوهم يدخلان في الحس والوهم ولكن العقل  
الذي هو الحكم الحق يدخل في الوهم ومن بعد هذه الاصول فلس شيء  
من العشق والخل والوجل والقضب والنجاعة والجن مما يدخل في الحس  
والهيم وهي من علايق الامور المحسوسة فاعلم ان موجودات ان كانت  
خارجة الذات عن درجات المحسوسات وعلايقها ) لانه على ان في كل  
محسوس شيئا ليس بمحسوس ولا بموهوم لم يقتصر على ذلك بل نبه  
ايضا على ان الحس نفسه ليس بمحسوس ولا بموهوم وكذلك الوهم  
وعلى ان العقل الذي يميز بين الحس والمحسوس والوهم والموهوم ليس  
بموهوم فضلا عن ان يكون محسوسا ونجد ايضا على ان للمحسوسات علايق  
غير محسوسة ولا موهومة وهي طبائع الامور المدركة بالوهم كالعشق  
والخل وغيرهما فان اشخاصها مدركة بالوهم وان لم يكن مدركة  
بالحس الظاهر واما طبائعها فليس بمدركة باحدهما اصلا واذا كان  
حال الخواص والمحسوسات وعلايقهما هذه فان ثبت وجود اشياء  
خارجة عن هذه المراتب بالذات فهي اولى بان لا يكون محسوسة  
ولا موهومة \* تذنب \* ( كل حق فانه من حيث حقيقته الذاتية التي  
هو بها حق فهو متفق واحد غير مشار اليه فكيف ما ينال به كل حق  
وجوده ) الحق ههنا اسم فاعل في صيغة المصدر كالعقل والمراد به

آخر بشرط مخصوص متوقف \* ٢٥ \* على العلم بحقيقة اللازم والملزوم واذا كنا قد عقلنا الاحتراق  
والتعقل عبارة عن حصول المعقول في العاقل فقد حصل في ذهننا الاحتراق فيكون الذهن محترقا لانه لا سني  
لا محترق الا ما فيه الاحتراق الهم الا ان يقال انا لانعقل حقيقة الاحتراق بل نعقل منه انه الهم الذي يلزمه اللازم



القلاني قنْدَ وجوده في الخارج لكن كلامنا في ذلك الخارج جـ كلامنا في الاول وبالجملة فتعقل التار يستدعي اما تعقل حقيقتها او تعقل لازم من اوازمها وعلى التقديرين فانه يلزم المحال الثاني ان الوجود الذهني اما ان يكون مخالفا للوجود الخارجي في مفهوم كونه موجودا او لا يكون والاخر ١٩٤ ✽ محال فان لفظة الوجود

غير واقع على الموجودات بالاشتراك اللفظي باتفاق الحكماء والبراهين المذكورة في مواضعها والثاني يطل صدهم لان الذهني اما ان يكون ممكن الاتصاف بالماهيات المعقولة او لا يكون فان كان ممكن الاتصاف بالماهيات المعقولة وهو ايضا ممكن الاتصاف بالوجود فان لا منافاة بين ذات العقل وبين ماهية المعقول وبين وجوده فاذا يجب ان توجد هذه العقولات فيه وهذا محال اما اولا فلانه يجب ان يوجد فيه اللون والشكل والمقدار فيكون ملونا مشكلا مقدرا بالالوان والاشكال والمقادير المختلفة دفعة لانه يمكنه ان تعقل هذه الاشياء المختلفة دفعة واحدة بدليل انه يعقل ان السواد مضاد للبيضاء والعلم باضافة الشيء الى شيء علم بنسبة شيء الى شيء والعلم بنسبة شيء الى الشيء مشروط بالعلم لكل واحد من المضافين واما ثانيا فلانه يلزم ان لا يبقى تفاوت بين الانسان الموجود في الخارج والانسان الموجود في الذهن لانهما متساويان في تمام الماهية وفي الوجود وهذا مكابرة والذي يقال من ان الانسان الذهني كلي فهو كلام جزائي لا حاصل له لان الموجود في النفس صورة جزئية موجودة في نفس جزئية فكيف يكون كلية

ذو الحقيقة وهو بمعنى المصدر يدل بالاشتراك على معان منها الوجود في الاعميان مطلقا ومنها الوجود الدائم ومنها حال القول او العقد الذي يدل على حال الشيء الخارج اذا كان مطابقا للواقع فهو صادق باعتبار نسبه الى الامر وحق باعتبار نسبه الى امر اليه والمراد ههنا هو المعنى الاول واعلم ان مقصوده من اثبت وجود غير محسوس انما كان هو اثبات مبدء للوجود غير محسوس فلما بين ان كل موجود في الاعميان فانه من حيث حقيقته الذاتية التي بهما هو حق في حقيقته المجردة عن العوارض الغريبة الشخصية التي بهما هو هو غير قابل الاشارة الحسية صرح بالمقصود وهو ان المبدء الاول الذي يعطى كل ذي حقيقة تحققه وثبوته كيف لا يكون كذلك وهذا الكلام هو نصريح بالمقصود بتمامه ولذلك سماه تذييلا والفاضل الشارح ظن انه الحق المبدء الاول بسائر الحقائق في ذلك على وجه التمثيل فتحكم بان البيان اقناعي وليس كذلك فانه انما حكم حكما كليا على كل حقيقة بما هي حقيقة ثم تجب كيف يتوهم خروج ما هو محقق كل حقيقة عن حكم ثبت على كل حقيقة ✽ تنبيه ✽ (الشيء قد يكون معلولا باعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا في وجوده واليك ان تعتبر ذلك بالمثلث مثلا فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه ويقومانه من حيث مثلث وله حقيقة المثلية كأنهما علتاه المادية والصورية واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى ايضا غير هذه ليست هي علة تقوم مثليته ويكون جزأ من حدها وتلك هي العلة الفاعلية او الغائية التي هي علة فاعلية لعلة العلة الفاعلية ) يريد ان يشير الى العلة وهي اما علل لماهية الشيء او علل اوجوده والاولى ينقسم الى ما يكون به الشيء بالقوة وهو المادة والى ما يكون به الشيء بالفعل وهو الصورة والثانية تنقسم الى ما يكون علة بمقارنة الذات او بمباينتها والاول هو الموضوع والثاني ينقسم الى ما يكون علية هو الابتعاد نفسه او كونه علة للايجاد بان يكون الابتعاد لاجله والاول هو الفاعل والثاني هو الغاية والمادة والموضوع منها ليست من العلل الموجبة بخلاف الباقية والجنس والفصل وان كانا مقومين للتوحيك لكنهما ليسا من العلل لان كل واحد منهما ومن النوع مقول على الباقيين بانه هو والعلل والمعلولات لا يكون كذلك واذ تبين ذلك فقول

واما ان لم يكن الذهن ممكن الاتصاف بماهيات هذه العقولات وجب ان لا يكون العقل عبارة ✽ الشيخ ✽ عن حصول المعقول في العقل وهو المطلوب وهذا الحجة دالة على امتناع ان يكون للمعقول او للمختل انطباع في العقل او الخيال واما الادلة الخاصة فاحتجوا على ان الخيال لا يمكن ان يكون عبارة عن انطباع الصورة المختلة



في الخيال بارفالوا ووجدت صورة خيالية لكانت تلك الصورة موجودة اما في جسم او جسماني اولاني جسم واحد  
في جسماني والاقسام الثلاثة باطلة فالقول بوجودها باطل اذ لا شبهة ان تلك الصورة ليست قائمة بنفسها غائبة  
عن المحل فاذا بطل القول في ١٩٥ \* بالانطباع ما منه تمتع ان يكون محلها جسم او جسمانيا فلو جوده الاول

لو كان محل الصورة الخيالية جسما  
لكان محل الصورة العقلية التي  
يتبينها جسم الكائن التالي محال فالمقدم  
مثله بيان الشرطية انا اذا ابصرنا  
زيدا وتخيّلنا صورته امكننا ان نحكم  
عليه بانه الانسان وان لم يكن بفرس  
والانسان والفرس ماهيتان كليتان  
ومن حكم بشيء على شيء فان ذلك  
الحكم بعينه يجب ان يكون متصورا  
لكلي الطرفين لان ذلك بضدين  
ولا بد فيه من تصورين فاذا المدرك  
للشخص المعين اما بالابصار اربا لتخيّل  
هو بعينه مدرك للانسان الكلي  
والفرس الكلي فلو كان الذي فيه  
الصورة الخيالية جسما او جسمانيا  
لكان التخيّل جسما او جسمانيا ولو كان  
كذلك لكان المدرك للانسان الكلي  
والفرس الكلي جسما او جسمانيا  
فقد برهنت الشرطية واقبائل  
ان يقول هذا انما يلزم اذا كان  
الادراك نفس حصول الصورة  
فاما اذا حصلنا مغايراه لم يلزم  
ان يكون محل الصورة الخيالية جسما  
ويكون المدرك لها هو النفس  
واما كذب التالي فهو متفق عليه بين  
الحكماء فليزّم كذب المقدم الثاني  
وهو ان التخيّل بحرمان زريق وجبلا  
من زمرد فلو كان التخيّل عبارة  
عن انطباع الصورة المتخيّلة في جسم  
او جسماني لكان قد انطبع العظيم

الشيخ الشيء قد يكون معلولا الى قوله كأنهما علتاه المادية والصورية  
اشارة الى علل الماهية وانما قال كأنهما علتاه ولم يقل هما علتاه ولان  
الثلاث لامادة له ولا صورة فانه كم والمادة والصورة يكونان للجسام المترتبة  
وايضا السطح ليس بمحل للخط على الوجه الذي يكون المادة للصورة  
والخط ليس بصورة له لان نهاية المادة لا يكون صورة فيه وليس بجنس  
وفصل للمثلث لانهما ليسا بقولين عليه ولا هو عليهما بل هما جزءان له  
في الوجود وان ذلك شبههما بالمادة والصورة لا بالجنس والفصل وقوله  
واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى الى اخرى اشارة الى علل  
الوجود ولما اقتصر على الفاعل والغاية لحصول مقصوده ههنا بهما  
ولم يذكر الموضوع اورد لفظة قد في قوله فقد يتعلق بعلة اخرى واسار  
بعد قوله وتلك هي الفاعلية بقوله والغاية الى ان الغاية لا يفيد وجود  
المعلول بالذات بل يفيد فاعلية الفاعل فهي علة فاعلية بالذات الى ذلك  
الوصف لا ماعل وعلة غائية بالنسبة الى المعلول \* تنبيه \* (اعلم انك  
قد تفهم معنى المثلث وتشتك هل هو موصوف باوجود في الاعيان ام ليس بعدما  
تخل عندك انه من خط وسطح ولم تتل لك انه موجود في الاعيان) يريد الفرق بين  
ذات الشيء ووجوده في الاعيان كما اشار الى ذلك في المنطق لكن الغرض ههنا  
الفرق بين علل يفتقر الشيء اليها في كونه موجودا كالفاعل والغاية  
وبين علل يفتقر الشيء اليها في تحقق ذاته في الخارج والعقل كالمادة  
والصورة ولذلك ذكر الخط والسطح الشبهين بهما وكان الغرض هناك  
الفرق بين علل يفتقر اليه الشيء في تحقق ذاته في العقل وهي مقومات ماهيته  
كالجنس والفصل وبين سائر العلل اعني العلل الاربع المذكورة \* اشارة \*  
(العلة الموحدة للشيء الذي له علل مقومة للماهية علة لبعض تلك العلل  
كصورة او لجمعها في الوجود وهي علة الجمع بينها) لما ذكر العلل  
وفرّق بين علل الماهية وعلل الوجود وكان هذا الخط مشتملا على البحث  
عن علل الوجود اراد ان يشير الى كيفية تعلّق علل الوجود التي هي الفاعل  
والغاية بسائر العلل وكيفية تماق احدهما بالآخرى واعلم ان المعلولات  
ينقسم الى مالمادة له ولا صورة والى ماله مادة وصورة والقسم الاول ينقسم  
الى ما يوجد في موضوع والى ما لا يوجد فيه والاول يحتاج في وجوده الى علة  
توجد والى موضوع يقبله والثاني يحتاج الى علة توجد فقط والشيخ

في الصغير وانه محال وسياتي الاعتذارات عن ذلك والجواب عنها الثالث انا اذا تخيلنا  
القدار فلو انطبعت ماهية المقدار في جسم لاجتمع في ذلك الجسم مقداران فيكون قد اجتمع فيه اللان وانه  
محال فتبين ان الصورة الخيالية يستحيل حصولها في الجسم وبهذه الوجوه بعينها يستحيل ان يكون حصولها



ن شئ جرماني واما ان محل هذه الصورة الخيالية يمنع ان لا يكون جرمها ولا جسمانيا فلوجوه الاول ان تخيل  
الجسمية او المقدار اذ لا يستدعي حصول الجسمية والمقدار في التخييل فالشيء الذي يتخيل الجسمية والمقدار لا بد  
وان ينطبع فيها الجسمية والمقدار ولا معنى لهيولى الا لشيء القابل للجسمية \* ١٩٦ \* والمقدار فاذا الشيء الذي

يتخيل الجسمية والمقدار جسم متقدر  
والو فرضنا انه ليس كذلك  
هذا حلف الثاني انا اذا تخيلنا  
شيءا بمخيلنا لمربعين متساويين من كل  
الوجوه فان الخيال يميز بين كل واحد  
من المربعين الطرفين وذلك  
الامتياز ليس في الماهية ولا في لوازمها  
لان الاربعين من حيث هما هي بعين  
الاختلاف بينهما في الماهية  
ولا في لوازمها فاذا ذلك الامتياز  
في المعارض واشخاص الماهية  
الواحدة انما يكون بسبب القابل  
وذلك القابل ليس موجودا  
في الخارج لان الكلام مفروض فيما  
اذ لم يكن مثل هذا المربع موجودا  
في الخارج فاذا ذلك القابل  
هو الذهن فلو كان محل كلنا  
الصورتين شيئا واحدا لاستحال  
ان يختص احدهما بمعارض دون  
الآخر فاذا لا بد وان يكون محل  
كل واحد من المربعين مغايرا  
لمحل المربع الاخر فاذا محل هذه  
الصورة الخيالية لا بد وان يكون منقسما  
فيكون جسما او جسمانيا فثبت  
فساد ان يكون محل الصورة الخيالية  
جسما او جسمانيا ولا يكون جسما  
ولا جسمانيا واما الذي يدل على ان  
الابصار لا يستدعي انطباع صورة  
المرئيات في البصر وجوه الاول  
ان ترى نصف كرة العالم ويستحيل

والشيخ لم تعرض لذكر هذا القسم اذ لم يكن له علل الماهية والقسم الثاني  
وهو المعلول المرتب من الماهية والصورة والشيخ خص البحث به بقوله  
العللة الموجدة للشيء الذي له حال متومة للماهية والعللة الموجدة في هذا  
القسم يكون عللة اما للصورة وحدها او للصورة والمادة معا مثال الاول  
التجار الذي هو عللة لصورة السرير دون مادته واليه اشار بقوله عللة  
لبعض تلك العلل كالصورة ومثال الثاني الجوهر المعارق الذي هو عللة  
لصورة الجسم ومادته معا واليه اشار بقوله او لجمعية وعلى التقديرين  
انما تصير المادة مادة بالفعل بسبب العللة الموجدة فيكون هي عللة للجمع بين المادة  
والصورة اعني التركيب فيكون لذلك عللة للمركب والى ذلك اشار بقوله  
وهي عللة الجمع بينهما قوله (والعللة الغائية التي لاجلها الشيء عللة  
بما هيته ومعناها لمية العللة الغائية ومعنوية لها في وجودها فان العللة  
الفاعلية عللة ما وجودها ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل وليس  
عللة لميةها ولا لمعناها) ماهية الغاية ومعناها اعني كونها شيئا ما غير  
وجودها والمقولات ينقسم الى مبدء والى محدث على ما سياتي بيانه  
والغاية في القسم الاول يوجد مقارنته اوجود المعلول بما هيته ووجودها  
معا وفي القسم الثاني يوجد متأخرة بوجودها عنه وان كانت متقدمة  
بما هيته عليه والعللة لا يمكن ان يكون متأخرة عن معلولها فاذا وجود  
الغاية في هذا القسم لا يكون عللة بل ربما يكون معلولا للمعلول بوجه  
والعللة انما يكون هي ماهيتها المتقدمة وعليتها يكون ان يجعل الفاعل  
فاعلا بالفعل فهي عللة لفاعلية الفاعل والفاعل يكون عللة لصيرورة  
تلك الماهية موجودة فاهية اغاية يكون عللة لمية وجودها لا مطلقا  
بل على بعض الوجوه فلا يلزم من ذلك دور وقول الشيخ ظاهر وانما قيد  
الغاية بقوله ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل ليصير البيان خاصا  
بالقسم الثاني واعتراض الفضل الشارح بانهم يثبتون للافعال الطبيعية  
عللا غائية والقوى الطبيعية لا شعور لها فلا يمكن ان يقال تلك الغايات  
موجودة في اذهانها ولا ان يقال انها موجودة في الخارج لان  
وجودها متوقف على وجود المعلولات فاذا تلك الغايات غير موجودة  
وغير الموجود لا يكون عللة للموجود ولا خلاص عنه الا بان يقال ليس  
للافعال الطبيعية غايات والجواب ان الطبيعية مالم يقتض لذاتها شيئا

انطباع العظيم في الصغر لا يقال هذا منقوض بالمرآة فانها على صغرها ينطبع فيها نصف \* كائن ما \*  
كرة العالم وايضا فلم لا يجوز ان يقال العين ما ينطبع فيها الا ما يساويها في المقدار الا انه ينطبع فيها في اوقات سريعة صور  
ابصار البصر فينظر الانفس ان انها البصير كل ذلك البصير العظيم دفعة وان لم يكن كذلك وايضا فلم لا يجوز



ان يقال العين ينطعم فيها صورة يساوي صورة نصف كرة العالم في الشكل وان لم يكن مساوية لها في المقدار لانا نقول اما الاول فباطل لان المحققين من الطبيعيين اتفقوا على انه لا ينطبع في المرآة صورة المراتب واحتجوا عليه بامور منها انه اذا انطبعت \* ١٩٧ \* صورة شئ في شئ فاذالم يتحرك القابل ولا الفاعل استحال ان يتغير

موضع تلك الصورة بتغير شئ لكن الانسان اذا رأى صورة الشجرة في موضع معين من الماء فاذا انتقل عن مكانه رأى صورة تلك الشجرة في موضع آخر من الماء فلما تغير موضع الصورة باختلاف مقامات الناظرين علمنا انه ليس هناك صورة منطبعة في موضع معين ولكنها انما ان تكون هناك صورة لسكانت اما ان تكون منطبعة في ظاهر المرآة او في عمقها والاول باطل لان الناظر يقطع انه ليست صورة المرئي في ظاهر المرآة بل يرى تلك الصورة كالغاية فيها ثم انها يقرب من الرئي عند قربها اليها ويبعد عند بعده عنها والثاني ايضا باطل لان عمق المرآة مظلم كيف لا ينطبع فيه شئ من الصور ويتقدير ان يصح ذلك فربما يرى المرئي على بعد خمسة ذراعا من سطح المرآة مع اننا نعلم انه ليس للمرآة هذا الغور ومنها ان المرآة على صغرها يستحيل ان ينطبع فيها المقدار العظيم فهذه الوجوه ابطلوا القول بانطباع صور المراتب في المرايا واما جوابهم الثاني فهو باطل لان المعين يجب ان لا يحس الابعدار نهها ابدا وان لا يحس بالشئ العظيم ابدا لانه اذا ابصر شيئا يساويه في القدر فاذا ابصر شيئا آخر فاما ان يبقى في الحالة الثانية ابصاره للشئ الاول او لا يبقى

كان مامثلا لا يتحرك الجسم الى حصول ذلك الشئ فكون ذلك الشئ مقنضاها امر ثابت دال على وجود ذلك الشئ لها بالقوة وشعور مالها به قبل وجوده بالفعل فهو الالة الغائية لفعالها \* اشارة \* (ان كانت الالة الاولى فهي الالة لكل وجود و الالة حقيقة كل وجود في الوجود) الالة الاولى لا يمكن ان يكون صورة اوجوب تقدم الفاعل عليها بالاطلاق ولا مادة اوجوب تقدم الفاعل عليها اما بالاطلاق واما في ضرورتهما مادة بالفعل والغاية لوجوب تقدم سائر العلل عايتها بالوجوب فاذن ان كان في الوجود الالة الاولى فهي الالة فاعلية لكل وجود معلول ولكل صورة او مادة هما علتان لتحقيق اي معلول كان في الوجود \* تنبيه \* (كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفت الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه او لا يكون فان وجب فهو الحق بذاته اواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وان لم يجب لم يحز ان يقال انه يمتنع بذاته بعد ما فرض موجودا بل ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتمعا او مثل شرط وجود علته صار واجبا وان لم تقرر بها شرط لا حصول الالة لا عدمها بقي له في ذاته الامر الثالث وهو الامكان فيكون باعتبار ذاته الشئ الذي لا يجب ولا يمتنع فكل موجود اما واجب الوجود بذاته او يمكن الوجود بحسب ذاته) يريد قسمه الموجود الى الواجب لذاته والممكن لذاته والفاظه ظاهرة قوله فهو الحق بذاته اي الثابت الدائم بذاته والقيوم هو المالم بذاته غير متعاق الوجود بغيره على الاطلاق وهو اسم من اسماء الله تعالى \* اشارة \* (ما حقه في نفسه الامكان فليس يصبر وجودا من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن فان صار احدهما اولى فلم يضر شئ او غيبه فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره) يريد بيان ان الممكن لا يوجد الالة بغيره وتقريره ان الممكن اما ان يحتاج ذاته في ان يكون موجودة الى غيرها ولا يحتاج والثاني باطل لاستحالة ترجيح احد شيئين متساويين من غير مرجح فاذن الاول حق والشيخ اشار بقوله فليس يصبر موجودا من ذاته الى فساد القسم الثاني ويقول فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن الى استحالة الترجيح من غير مرجح ويقول فان صار احدهما اولى فلم يضر شئ او غيبه الى ان الحق هو القسم الاول \* تنبيه \* (اما ان يتسلسل

فان بقي فقد ابصر دفعة واحدة اعظم من نفسه مع انه لا ينطبع فيه ما هو اعظم منه فاذا لا يتوقف الابصار على الانطباع وان لم يبق وجب ان لا يبصر الانسان قط في عمره شيئا عظيما لانه دائما لا يبصر الا مقدار نقطة الناظر واما جوابهم الثالث فهو باطل ايضا لان الجسم الصغير لا يقبل مثل شكل الجسم العظيم في القدر وان كان



يقبل مثله في الشكل فاذن ابصار الشكل العظيم من حيث انه عظيم لا يكون بالانطباع فبطل القول بالانطباع الثاني ان الرطوبة الجليدية اما ان يكون ملونة ولا يكون فلو كانت ملونة انطبعت الاشباح في ظواهرها ولم يتأدى الى ما وراها لكنهم اتفقوا على انه يجب تادى السحج ١٩٨ \* المنطبعين في ملتقى العصبين والالكتا

ابصرنا الشيء الواحد شيئين لان المنطبع في كل واحد من الجليدين شبح آخر وان لم يكن ملونة كانت شفاقة والسفا ف عند هم لا ينطبع فيه الصور فهذا هي الوجوه التي يمكن ان يتمسك بها مثبتوا الانطباع وثقاته والوجه الذي عليه تعويل المثبتين مبني على ان ادرك مالا وجوده في الخارج وهو مبني على نفي النسل الافلاطونية وما قامت الدلالة القاطعة على فسادها والوجوه التي حولت عليها النفاة فهي قاطعة غير محيلة المطاوب الثاني في انه لو ثبت القول بالانطباع فالادراك هل هو نفس الانطباع ام لا اعلم ان تقدير صحة القول بالانطباع لابد من البحث على الادراك هل هو نفس انطباع تلك الصورة ام لا وكلام الشيخ مضطرب جدا في هذه المسئلة اما في هذا الموضع من هذا الكتاب فهو مشعر بالوجهين معا على ما تقرره عند الخوض في شرح المتن واما في التهج السابع من هذا الكتاب بين ان تعيين العلوم لا يقتضي تعيين الاضافة فقط بل يقتضي مع ذلك تعيين الكيفية يدل على انه ثبت حالة اضافية وراء ذلك والحق عندنا انه ليس الادراك عبارة عن نفس حصول تلك الصورة بل عن حالة نفسية

ذلك الى غير النهاية فيكون كل واحد من احاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة متعلقة بها فيكون غير واجبة ايضا ويجب بغيرها وانزدها بيانا) يريد اثبات واجب الوجود لذاته وتقرير الكلام بمدى ثبوت احتياج الممكن الى الغير ان ذلك الغير اما واجب واما ممكن والكلام في ذلك الممكن كالكلام في الاول فاما ان ينتهي الى واجب او يدور الاحتياج او يتسلسل الى غير النهاية والشيخ لم يذكر القسم الاول لانه المطلوب ولا الثاني لانه ظاهر الفساد وبسبب آخر نذكره فيما بعد بل ذكر الثالث واراد ان يبين لزوم المطلوب منه فبين في هذا الفصل ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها محتاجة الى شيء خارج عنها يجب هي به قال الفاضل الشارح يمكن ان يقرر البرهان عليه من غير ذكر تقسيمات ويمكن ان يقرر بتقسيمات والشيخ قرر على الوجه الاول من هذا الفصل وعلى الوجه الثاني في الفصل الذي يليه والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات لو تسلسلت لم يكن لها بد من شيء يحتاج اليه جملة تلك الاحاد الممكنة وكل واحد منها وكل موجود مغاير لها ولا حادها وجب ان يكون خارجا عنها وان لا يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان منها فاذن هو واجب وقال ايضا هذا الفصل موقوف على بيان ان السبب لا يجوز ان يكون متقدما بالزمان على المسبب اذ لو جاز ذلك لما امتنع استناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول وذلك عندهم جائز اما اذا ثبت ان السبب لابد من وجوده مع المسبب فيثبت لو حصل التسلسل لكانت الاسباب والمسببات معا وكان البيان مستقيما لكن الشيخ تساهل فيه ههنا اذ كان في عزمه ان يذكره في اول النظم الخامس واقول على هذا الكلام مؤاخذه لفظية وهو ان استند الشيء الى ما قبله بالزمان محال لانه استناد الى معدوم فالواجب ان يقال ان هذا الين موقوف على بيان امتناع بقاء المعلوم بعد انعدام العلة بالزمان لان كل واحد من السلسلة لو كان غير باقي الا في زمانين يكون في احدهما معلولا لما يتقدم عليه وفي الثاني علة لما يتأخر عنه لكان استناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول ومراد هذا الفاضل هو هذا المعنى واما الاعتراض المشهور وهو ان اطلاق الجملة على مالا يتناهي لا يصح فلفظي بذني ان لا يلتفت في الابحاث المعنوية الى امثاله \* شرح \* ( كل جملة كل واحد منها معلول فانها تقتضي علة خارجة عن احادها ) يريد ان بيان سلسلة الممكنات

اضافية اما بين القوة العاقلة وبين ماهية الصورة الموجودة في العقل او بينهما وبين الامر المنقدر في الخارج ولين هذه الدعوى في جميع اصناف الادراكات بدليل يخصه اما الوجهان العايمان فالاول ان ادراك السواد مثلا سواء كان ذلك الادراك تعقلا او تخيلا او ابصارا لو كان عبارة عن حصول



حقيقة السواد للشيء لكان الجواد الوصوف بالسواد مدركا له لان السواد حاصل له والتالي تظاهر الفساد فلما قدم مثله لا يقال هذا انما يلزم لوقلنا ادراك السواد عبارة عن حصول السواد للشيء كيف كان ذلك الشيء ونحن لا نقول ذلك بل نقول ادراك السواد \* ١٩٩ \* عبارة عن حصوله للقوة المدركة والجساد لما لم يكن له

قوة مدركة لم يلزم من حصول السواد له كونه مدركا لذلك السواد وايضا فان ماهية النفس مخالفة لماهية الجسم فلا يلزم من كون حصول السواد في النفس عبارة عن ادراك النفس له ان يكون حصول السواد للجسم عبارة عن ادراك الجسم له وايضا فلان حصول السواد للشيء انما يكون عبارة عن ادراك ذلك الشيء له اذا كان ذلك الحصول واقعا على وجه مخصوص وهو التجرد عن المل وهذا المعنى غير ثابت في حصول السواد في الجسم للجسم فلا يلزم من حصول السواد في الجسم ان يكون الجسم مدركا له لانا نقول اما الاول فظاهر البطلان لان حقيقة المدرك شيء له الادراك كما ان المفهوم من الناطق شيء له النطق فان كان الادراك عبارة عن نفس حصول الصورة للشيء كان المدرك عبارة عن الشيء الذي حصلت له تلك الصورة واذا كان كذلك فقولنا للشيء الذي حصلت له الصورة وما حصلت الصورة له وهذا باطل وبالجمللة الجساد يصدق عليه انه حصلت له حقيقة السواد ويكذب عليه انه حصل له ادراك حقيقة السواد فيجب القطع بانه ليس حصول حقيقة السواد للشيء نفس ادراك حقيقة السواد واما الثاني فهو ظاهر لفساد ايضا لان كون النفس عالة

على تقدير وجودها محتاجة الى شيء خارج عنها على وجه ابسط فيجعل الدعوى اعم ما اخذنا بان حكم على كل جملة سواء كانت متناهية او غير متناهية بشرط ان يكون كل واحد منها معلولا بالاحتياج الى شيء خارج قوله ( وذلك لانها اما ان لا يقتضي علة اصلا فيكون واجبة غير ممكنة وكيف يتأتى هذا وانما يجب باحاديها ) وهذا تقرير البرهان بالقسمة الى قسمين احدهما مذكوره ووضح فساد القسم الاخر وهو ان يقتضي علة ينقسم الى ثلاثة اقسام لان علة الجملة اما ان يكون كل الاحاد او بعضها او شيئا خارجا عنها فقوله ( واما ان يقتضي علة هي الاحاد باسرها فيكون معلومة لذاتها فان تلك والجملة والكل شيء واحد واما الكل بمعنى كل واحد فليس يجب به الجملة ) بيان فساد القسم الاول ووجهه ان كل الاحاد اما ان يراد به الجملة او يراد به كل واحد والاول باطل لان نفس الشيء لا يكون علة اتمها والثاني باطل لان علة الشيء يجب ان يكون مقتضية له وجود كل واحد من الاحاد ليس بمقتضى للجملة واعلم ان حصول الجملة من اجزائه يكون على ثلاثة انواع احدها ان لا يحصل عند اجتماع الاجزاء شيء غير الاجتماع كاعشيرة الحاصلة من احاديها والثاني ان يحصل هناك مع الاجتماع هيئة او وضع ما متعلقة بالاتحاد كشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف والثالث ان يحصل هناك بعد الاجتماع شيء آخر هو مبده فعل او استعداد ما كالزجاج الحاصل بعد تركيب الاسطوانات والحاصل في الاول هو شيء فقط والثاني هو شيء شيء مع شيء وفي الثالث هو شيء من شيء مع شيء ولما كانت الجملة المفروضة ههنا من النوع الاول حكم الشيخ عليها بان الاحاد والجملة والكل شيء واحد قوله ( واما ان يقتضي علة هي بعض الاحاد وليس بعض الاحاد اولى بذلك من بعض اذ كان كل واحد منها معلولا لان علة اولى بذلك ) هو بيان فساد القسم الثاني ومعناه ان كل واحد من الجملة لما كان معلولا فلم يكن بعض الاحاد بالعلية اولى لان كل بعض يفرض علة فالبعث الذي هو علة ذلك البعض اولى منه بالعلية قوله ( واما ان يقتضي علة خارجة عن الاحاد وكلها وهو الباقي ) ومعناه ظاهر وفساد الاقسام المذكورة دل على صحة هذا القسم \* اشارة \* ( كل علة هي غير شيء من احاديها فهي علة اولا

بالسواد مثلا ليس عبارة عن نفس ذاتها اما اولا فلانه يلزم ان لا يعتبر في كون النفس عالة بالسواد حصول حقيقة السواد لها وذلك يقدح في اصل قولهم واما ثانيا فلانه يلزم ان تكون النفس عالة بالسواد وليس ايضا عبارة عن السواد الحاصل فيها لان السواد الجاصل فيها يجب ان يكون مثلا للسواد الحاصل في الجسم



والا لم يكن العلم بالسواد عبارة عن حصول مثل السواد في الدهن وذلك اعتراف بفساد قولهم فاذن هو امر زائد على ذات النفس في ذات السواد الحاصلة فيها وذلك اعتراف بان العلم بالسواد مغاير للسواد والنفس التي انقطع السواد فيها وهو المطلوب واما الثالث فهو \* ٢٠٠ \* ركنك ايضا لان السواد المتطعم

في الدهن اما ان يكون مساركا  
للسواد الخارجي في تمام الماهية  
اولا يكون فان لم يكن فهذا نقي  
للمسورة الذهنية فضلا عن ان  
يقال ان حصول تلك الصورة  
هو نفس العلم بتلك الماهية وان كان  
ذلا يخلو اما ان يكون العلم  
عبارة عن تلك الصورة او عن امر  
زائد على تلك الماهية يبي عنها  
او عن امر زائد حصل هناك والاول  
قد بطل والثاني باطل لانا نعلم  
بالضرورة انه ليس العلم امر اعدميا  
وايضا في تقدير ذلك يكون هذا  
اعترافا بان العلم ليس هو نفس حصول  
تلك الماهية بل هو امر زائد عليه ولكن  
يكون ذلك نوتا في ان ذلك الزائد  
صدمي او وحودي وذلك بحث  
آخر واذ ابطل القسمان لم يبق  
الا الثالث وهو ان يكون العلم عبارة  
عن امر زائد على حصول تلك الماهية  
في العقل واعلم ان الفلاسفة المتقدمين  
لما ذهبوا الى ان العلم عبارة عن  
حصول ماهية المعلوم في العالم علموا  
انهم لا بد لهم من الفرق بين السواد  
حصول المعقول في العقل وبين حصول  
السواد في الجدار فلم يجدوا فرقا  
بين الامرين الا ان قالوا السواد اذا  
حل في العقل اتحد بالعقل واتحد  
العقل به واما السواد الخال في الجدار  
فانه لا يتحد بالجدار ولا الجدار يتحد به

للاحاد ثم للجملة والا فليكن الاحاد غير محتاجة اليها فالجملة اذا تمت  
باحادها لم يحتاج اليها بل ربما كان شيء ما علة لبعض الاحاد دون بعض  
فلم يكن علة للجملة على الاطلاق لما ثبت ان كل جملة معلولات يفرض  
فهي محتاجة الى علة خارجة اراد ان يبين ان العلة الخارجية ان كانت  
علة لتلك الجملة على الاطلاق كانت اولاه علة لواحد واحد  
من الاحاد وبنها بالخلف ففرض كل واحد من الاحاد غير محتاج اليها  
ولزم من ذلك كون الكل غير محتاج اليها هذا خلف او بعض الاحاد  
غير محتاج اليها وذكر ان هذا الفرض ممكن الوقوع بخلاف الاول الا انه  
يلزم منه ان لا يكون علة الجملة علة لها على الاطلاق قال الفاضل اشرح  
لما كان امتناع كون بعض الاحاد علة للجملة انما يبين بان يقال بعض  
الاحاد ليس بعلة لجمع الاحاد لانه ليس بعلة لنفسه ولا لعله وكل ما ليس  
بعلة لجمع الاحاد ليس بعلة للجملة فاورد هذا الفصل لبيان المقدمة  
الاحيرة واقول لو كان مراد الشيخ ذلك لما قيد علة الجملة في صدر الفصل  
بكونها غير شيء من احادها والاشارة ان مراده بيان ان الممكنات  
لما افتقرت جملة الى علة خارجة فتلك العلة يجب ان يكون ايضا علة  
لاحادها افرادها قدمناه \* اشارة \* (كل جملة مترتبة من علل ومعلولات  
على الولاء وفيها علة غير معلولة فهي طرف لانها ان كانت وسطا فهي  
معلولة) قد تبين مما مر ان كل جملة مشتملة على علل ومعلولات مترتبة  
متوالية سواء كانت متناهية او غير متناهية ان لم يشتمل على علة غير معلولة  
احتجت الى علة خارجة عنها فذكر ههنا انها ان اشتملت على علة  
كانت تلك العلة طرفا لا محالة وكانت واجبة غير ممكنة \* اشارة \* (كل سلسلة  
مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية فقد طهرتها  
اذا لم يكن فيها الاموال احتاجت الى علة خارجة عنها لكانها يتصل  
بها لا محالة طرفا وطهرتها ان كان فيها ما ليس بمعلول وهي طرف  
ونهاية فكل سلسلة ينتهي الى واجب الوجود بذاته) لما فرغ من بيان  
المقدمات الغها لانتاج المطلوب فذكر ان كل سلسلة مترتبة من علل  
ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية فلا يخلو اما ان لا يكون مشتملا  
على علة غير معلولة او يكون مشتملا عليها والقسم الاول يقتضي  
احتياجها الى علة خارجة عنها هي طرف لها لا محال ولا يمكن ان يكون

\* تلك \*

والشيخ قد اختار القول بالانحسار في كتاب المبدأ والمعاد في الفصل الذي بين فيه ان الناري \* تلك \*  
عقل ومعقول واستدل على القول بالانحسار بان المعقول لو لم يتحد بالعاقل استحال ان يعقل العاقل المعقول  
لان العاقل اما ان يكون هو النفس او الصورة الحسنة فيها او مجموعهما وابطل ان يكون العاقل هو النفس بان قال



وعاقت النفس السواد لان السواد حل فيها العقل الجواد السواد لان السواد حل فيه وقرر ذلك غاية  
 وقد طهر ان القول بان العلم هو نفس الانطباع لا يتخفى الامع القول باتحاد العقول بالمعقول ثم انه رجع الى القول  
 بالاحاد في هذا الكتاب \* ٢٠١ \* واعترف بان من انحرافات والجمع بين القولين مشكل بل من قال

العلم هو النفس الانطباع لا بدله  
 من القول بالاتحاد لتسميه الفرق  
 بين حلول السواد في النفس وبين  
 حصوله في الجسم ومن نفى الاتحاد  
 فلا بد له من القطع بان العلم راء  
 الانطباع واعلم ان الكلام في ان العلم  
 بالسواد متلايس نفس حصول السواد  
 للنفس ان المعقول لا يتحد بالعقول  
 اظهر من ان يحتاج في ابطاله الى  
 فضل بسط وتقرير بل كان من الواجب  
 ان يكون فساد هذا المذهب راسخا  
 معلوما بالضرورة وانما دعيت الحاجة  
 الى تطويل القول فيه لجهل القارئ  
 وامرارهم على تقرير كل ما روي  
 في كتاب من يعتقدون فيه وكل  
 ما امكن ان ينطلق الانسان به وان  
 كان فساد معلوما بالضرورة الخفية  
 الشابة من الوجهين العامين على  
 ابطال ما قالوه انه لو كانت حقيقة  
 العلم والادراك عبارة عن حصول  
 شيء لشيء محدد لكننا اذا قمنا  
 بوجوده ليس بجسم ولا قائما في جسم  
 واعتقدنا انه حل فيه السواد وجب  
 ان يقطع حينئذ يكون ذلك الموجود  
 طالما بذلك السواد لانه اذا كان  
 لا حقيقة للعلم الاحصول السواد  
 لذلك الموحود في عرفنا ذلك فقد  
 عرفنا انه حصل له ما هو حقيقة  
 العلم لكننا نعلم بالضرورة انه  
 ليس الامر كذلك فاننا بد العلم بانه تعالى

هناك الخارجية انضمامه لوان سلسلة المفروض لا يكون سلسلة تامة  
 بل يكون قطعة من سلسلة تامة والكلام في جملة السلسلة والقسم الثاني  
 يقتضي اشتغالها على طرف فـ الى التقديرين لاد من طرف والطرف  
 واجب كما مر فاذن كل سلسلة ينتهي الى واجب الوجود بذاته وهو  
 المطلوب وهو ما قسم البرهان الذي اراد السمع تقريره واعلم ان الدور  
 وان كان طاهر الفساد لكن على تقدير وجوده يلزم منه المطلوب ايضا  
 لانه يستل على جملة متناهية كل واحد منها معلول ولما كان البيان المذكور  
 متاولا لم يفرده السمع له قسما اشارة وفي بعض النسخ \* تنبيه \* (كل اشياء  
 تختلف باعيانها وتتفق في امر مقوم لها فاما ان يكون ما يتفق فيه  
 لازما من لوازم ما يختلف به ويكون للمختلفات لازم واحد وهذا  
 غير ممكن وانما ان يكون ما يختلف به لازما لما يتفق فيه فيكون الشيء يلزم الواحد  
 مختلفا في ذاته لا وهذا منكر وانما ان يكون ما يتفق فيه عارضا عرضا يختلف به  
 وهذا غير منكر وانما ان يكون ما يختلف به عارضا عرضا لا يتفق فيه وهذا  
 ايضا غير منكر هذه خمسة يحتاج اليها في بيان توحيد واجب الوجود  
 وتقريرها ان الاشياء قد يختلف بالاعيان كهذا الشخص وذلك الشخص  
 وقد لا يختلف بالاعيان بل اما بالاعتبار كما اقل والمعقول او بغير ذلك  
 والختلف بالاعيان قد يتفق في امر مقوم كريد وعمر في الانسانية وقد يتفق  
 في امر عارض كهذا الجوهر وذلك العرض في الوجود فالمختلفة بالاعيان  
 المتفقة في امر مقوم يستل لا محالة على امر قد احتمل فيه احدهما  
 ما يختلف به والثاني ما يتفق فيه واجتماعهما لا يتخاوان ان يكون مع امتناع  
 انعكاس من احد الجانبين اولا يكون والاخر هو الزوم والساني  
 هو العوض والازوم لا يتخلو اما ان يكون من جانب ما به الاتفاق ووجود  
 هذا القسم ليس منكر وهو كالحوان اللازم للناطق والاعجم في الانسان  
 وغيره من الحيوانات وانما ان يكون من جانب ما به الاختلاف وهو محال  
 لامتناع كون الحيوان ناطقا واعجم معا هذا اذا كان ما به الاختلاف  
 اشياء كثيرة كما فرض في الكتاب اما اذا كان شيئا واحدا وكان لازما للجزء  
 المقوم الذي به يكون الاتفاق لوجار التكثر كان المركب منهما شخصا  
 واحدا لا غير فيكون نوعه من شخصه وهذا لم يذكر في الكتاب لانه خارج  
 عن القصة بالاعتبار المذكور فيه واما العوض فلا يتخاوان ايضا ان يكون

اس مجسمه لاحال في الجسم \* ٢٦ \* يصح من الشك في انه تعالى هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه فاعلا حيزه  
 ام لا فدلنا ان كون الشيء شاعرا بالشيء مغاير لحصول ذلك الشيء واما الوجه الذي يخص الادراكات الذاتية  
 فهو ان يقول لا شك اننا نفعل انفسنا فاما ان يكون تعلقنا لذاتنا نفس ذاتنا او امر زائدا عليها والارل الجلى



من وجوه الأول وهو ان تعقلنا لذاتنا اذا كان نفس ذاتنا فعقلنا بعقلنا بذاتنا نفس ذاتنا فيلزم ان يقوم علينا  
عقلنا بذاتنا بدوام ذاتنا ثم ان المراتب في هذه العلوم غير متناهية فيلزم ان تكون تلك المراتب الغير المتناهية  
موجودة بالفعل دائما وهو مكابرة وسفه واما ان قل علمنا بعقلنا \* ٢٠٢ \* بذاتنا هو غير علمنا بذاتنا

قال كلام عليه مثل الكلام على القول  
بان علمنا بذاتنا غير ذاتنا وسيأتي  
ذلك الثاني ان علم الشيء بذاته  
او كان هو نفس ذاته لم يكن العلم  
على الإطلاق عبارة عن حصول  
ماهية المعلوم في العالم لان الشيء  
الواحد لا يحصل لنفسه لا يقال  
حصول الشيء للشيء اعم من حصوله  
لغيره ولا يلزم من كذب الخالص كذب  
العام بل النفس جوهر قائم بذاته  
وانه حاصل لذاته فيما يعتبر ان هوية  
المجردة حاصلة للشيء يكون معقولا  
وبما يعتبر ان هوية المجردة قد حصل  
لها شيء يكون غافلا وبما يعتبر انه  
هوية مجردة كان عقلا فالجرد الذي  
يعقل ذاته يكون عقلا وفاقلا ومعقولا  
ويكون الكل شيئا واحدا ومثل هذا  
غير ممتنع في بدئية العقل الا ترى اننا  
بعد تصور المحرك والتحريك لا نعلم  
ان احدهما مغاير للآخر الا برهان  
واوكان ذلك ممتنعا في البدئية لما  
احتج فيه الى البرهان واذا ثبت انه  
غير ممتنع في البدئية والحجة التي  
ذكرناها في بيان ادراك الشيء  
عبارة عن حصول ماهية المدرك  
للمدرك ساقيا اليه فوجب الجزم به  
ثم متى وقعت المساعدة على ان  
حصول الشيء للشيء يقتضي المغايرة  
لكننا نقول ان كل شخص فانه

ما به الاتفاق عارضا لما به الاختلاف ووجوده ايضا ليس بمنكر وهو كالوجود  
العارض لهذا الجوهر وذلك العرض عند اطلاق هذا الوجود وذلك  
الموجود عليهما فان الوجود مقوم لهما من حيث هما موجودان وعارض  
لذاتهما المختلفين بالكلية او بالعكس ووجوده ايضا ليس بمنكر وهو  
كالانسانية المروضة لهذا وذلك عند اطلاق هذا الانسان وذلك الانسان  
عليهما فان الانسانية مقومة لهما وهي معروضة لما اختلفا به  
من الشخصية وما في الكتاب غنى عن التطبيق \* اشارة \* (قد يجوز ان يكون  
ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته وان يكون صفة له سببا لصفة اخرى  
مثل الفصل الخامسة ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود  
للشيء انما هي بسبب ماهية التي ليست هي الوجود او بسبب صفة اخرى  
لان السبب متقدم في الوجود ولا يتقدم بالوجود قبل الوجود) اقول  
هذا مقدمة اخرى لمسئلة التوحيد ومثال كون ماهية الشيء سببا لصفة  
من صفاته كون الانبئية سببا لزوجة الاثني ومثال كون صفة ماهية  
الفصل سببا لصفة اخرى هي الخاصة كون الناطقية سببا للمتعجية  
ومثال كون صفة ماهية الخاصة سبب لصفة هي خاصة اخرى كون  
المتعجية سببا للضحكية ومثال كون صفة ماهية العرض سببا لصفة  
اخرى مثلها كون اقصاف الجسم باللون سببا لكونه مرثيا والفرق بين الوجود  
وبين سائر الصفات ههنا ان سائر الصفات انما يوجد بسبب الماهية والماهية يوجد  
بسبب الوجود ولذلك جاز صدور سائر الصفات من الماهية وصدور بعضها  
من بعض ولم يجز صدور الوجود من شيء منها والفاضل الشارح قد اضطرب  
في هذا الموضع اضطرابا ظنا بسببه ان عقول العقلاء وافهام الحكماء باسرها  
مضطربة وذلك لانه استدلل على ان الوجود لا يقع على الموجودات بالاشتراك  
اللفظي بدلائل كثيرة استغادها منهم وحكم بعد ذلك بان الوجود شيء  
واحد في الجميع على السواء حتى صرح بان وجود الواجب مساو لوجود  
الممكنات تعالى عن ذلك ثم انه لما رأى وجود الممكنات امرا عارضا  
لمهياتها وكان قد حكم بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات حكم  
بان وجود الواجب ايضا عارض لماهية فاهيته غير وجوده تعالى الله عن ذلك  
علوا كبيرا وظن انه ان لم يعمل وجود الواجب عارضا لمهيته لزمه  
اما كون ذلك الوجود مساويا للوجودات العلولة واما وقوع الوجود

لابد وان يزيد على ماله من الماهية بامر زائد وهو شخصية فيكون هناك ماهية وشخصية \* على \*  
ومجموع حاصل فيهما وهو الشخص واذا كان كذلك امكن ان يقال ان ذلك الشخص حصلت له تلك  
الماهية لان تلك الماهية لما كانت جزءا من ذلك الشخص والجزء مغاير للكل لا جرم صح ان يقال ان تلك الماهية



حاصله لذلك الشخص ولاجل هذا المعنى صح منا ان نقول ذاتي وذاك فاضيف ذاتي الى نفسي لانا نقول اما الاول  
فغير صحيح لانه كما ان حصول الشيء للشيء اعم من حصوله لغيره فكذلك اضافة الشيء الى الشيء اعم من اضافة  
الى غيره بل ايجاد الشيء \* ٢٠٣ \* للشيء اعم من ايجاد له لغيره وكما ان هذا القدر

لا يقتضي صحة كون الشيء مضافا  
الى نفسه او موحدا لنفسه او محالا  
في نفسه او محلا لنفسه او متقدما على  
نفسه او متأخرا عن نفسه بل كان  
فساد هذه القضايا معلوما بالضرورة  
فكذا ههنا واما قوله فهذا الشيء  
بما يعتبراته كذا عاقل وبما يعتبراته  
كذا فهو معقول فجوابه ان المفهوم  
من هذه العبارات ان كل واحد  
كانت لفظة العقل والعاقل والمفعول  
الفاظا مترادفة وشرح اللفاظ  
المترادفة لا يليق الا بكتب النسخة  
فكيف يجوز ايرادها في الحكمة الاعلى  
والفلسفة الاقصى التي عند ذكرها  
تقشر الجلود وتبلغ القلوب الخاجر  
بل لو كان مفهومها واحدا لاستحال  
ان يصدق لفظة فيها الا ويصدق  
الاخر وكان يجب ان يكون  
كل معقول عاقل او بالعكس وانه خطأ  
وان لم يكن المفهوم من هذه العبارات  
واحدا فقد بطل قولكم ان عقل  
الشيء لذاته نفس ذاته واما قوله انه  
يصح منا ان يتشكك في الشيء  
الواحد هل هو محرك لذاته فجوابه  
ان ذلك انما صح لان مفهوم الحركة  
غير مفهوم الحركة وكيف لا نتول  
ذلك والحركة من مقول ان يفعل  
والحركة من مقول ان يفعل فلما  
اختلف المفهومان صح ان يتشكك

على وجود الواجب ووجود غيره بالاشتراك اللفظي ومنشاء هذا الغلط  
هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك فان الوقوع بالتشكيك على اشياء مختلفة  
انما تقع عليها لا بالاشتراك اللفظي وقوع العين على مفهوماته بل بمعنى  
واحد في الجميع ولكن لا على السواء وقوع الانسان على اشخاصه  
بل على الاختلاف اما بالتقدم والتأخر وقوع المتصل على المقدار  
وعلى الجسم ذي المقدار واما بالاولوية وعدمها وقوع الواحد  
على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم بوجه آخر غير الذي هو به واحد  
واما بالشدة والضعف وقوع الابيض على الثلج والعايج والوجود جامع  
لجميع هذه الاختلافات فانه يقع على العلة ومطلوها بالتقدم والتأخر وعلى  
الجوهر والعرض بالاولوية وعدمها وعلى النار وغير النار كالسواد والحركة  
بأشدة والضعف بل على الواجب والممكن بالوجوه الثلاثة والمعنى الواحد  
المقول على اشياء مختلفة لا على السواء يمتنع ان يكون ماهية اوجز ماهية  
للك اشياء لان الماهية لا تختلف ولا جزئها بل انما يكون ماضيا خارجيا  
لازما او مغاوقا مثلا كاليابض المقول على يابض الثلج وعلى يابض  
العايج لا على السواء فهو ليس بماهية ولا جزء ماهية لهما بل هو امر  
لازم لهما من خارج وذلك لان بين طرفي التضاد الواقع في الالوان  
انواعا من الالوان لانهاية لها بالقوة ولا اسمى لها بالتفصيل يقع على  
كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد كاليابض والحمر والسواد  
بالتشكيك ويكون ذلك المعنى لازما لتلك الجملة غير مقوم فكذلك الوجود  
في وقوعه على وجود الواجب وعلى وجود الممكن المختلفة بالهويات  
التي لا اسماء لها بالتفصيل لا اقول على ماهيات الممكنات بل على وجودات  
تلك الماهيات اعني انه ايضا يقع عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم  
واذا تقرر هذا فقد انحل اشكالات هذا الفاضل بأسرها وذلك لان  
الوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد كما ذهب اليه الحكماء ولا يلزم من ذلك  
تساوي ملزوماته التي هي وجود الواجب في وجودات الممكنات في الحقيقة  
لان مختلفات الحقيقة قد يشترك في لازم واحد وانا اورد ههنا شبهة  
مفصلة واشير الى وجود انحلا لا انها اقول فن شبهة التي زعم انه  
ابطل بها قول الحكماء ان امنية الواجب هي ماهية قوله لما ثبت  
ان الوجود مشترك فهو من حيث هو وجود يقتضي اما عروض الماهية

في انهما هل يجتمعان في الذات الواحدة ام لا واما ههنا اذا كان مفهوم العاقلية غير مفهوم المعقولية  
والعقالية فكيف يصح قياس احدهما على الآخر بل لو قال ان حقيقة العاقلية والمعقولية والعقالية امر  
زائد على ذاتها على الذات فحينئذ يصح هذا الكلام الا انه ليس مطلوبنا في هذا المقام الا ذلك واما قوله



المساهبة جزء من الشخص فيكون مغايرة له فصحت الاضافة فجوابه ان هذا القدر هب انه يستمر في علم الشخص بماهيته لانه لا يتنى في علمه بذاته المخصوصة وعلى ان فيه اعترافا بان العلم ليس هو نفس المساهبة بل اضافة مخصوصة بين المساهبة وبين ذلك الشخص ٢٠٤ يحصل بينهما بعد

تحقق ذلك الشخص واعلم انه لولا واه ع الناس بالشقي لكل كلام هابل والاساخج الى الكلام ان النسي الاحدى الذات عقل وعقل ومعقول من غير تعدد في صفاته واما التسم الساني وهو ان يكون علم الشيء بذاته زائدا على ذاته فذلك الزائد اما ان يكون صورة مساوية لما هية ذلك الشيء اولا يكون والاول باطل لانه يلزم اجتماع المتين ولانه ليس حاول احدهما في الاخر اولى من العكس فثبت الشاني وذلك يقتضي القطع بانه ليس علم الشيء بذاته عبارة عن حصول ذاته او حصول صورة مساوية لذاته في ذاته وهو المطلوب واما بيان ان الادراكات الخيالية ليست عبارة عن مجرد حصول هذه الصورة في الخيال لانها عندهم حال ما يكون موجودة في الخيال لا يكون مشعورا بهما بل انما يحصل الشعور بهما اذا طالعهما الحس المشترك فوجب ان لا يكون ادراك هذه الصورة نفس حصولها لا يتقل الخيال انما لم يدركها لانه ليس من القوى المدركة لا نقول لما صدق على الخيال انه ممثل بهذه الصورة وكذب عليه كونه مدركا لها ينسب ان الادراك ليس نفس التمثيل

اولا عرضها اولي يقتضي شيئا منها والاول والثاني يقتضيان تساوي الواجب والممكن في العروض والاعروض والثالث يقتضي احتياجهما معا الى سبب متصل يجعل وجود احدهما غير مارض ووجود الاخر مارض والجواب ما عرفت مما مر واعتبر الدور المشترك الواقع دلي الانوار لا بالتساوي مع ارتداد الشمس يقتضي اصدار الاضياء بخلاف سائر الانوار وكذلك الحرارة مشتركة مع ان بعضها يقتضي استمداد الحيات او استمداد تبدل الصورة النوعية بخلاف سائر الحرارة وذلك الاختلاف ملزمات النور والحرارة بالماهية وايضا لو كان الوجود متساويا على ما ظنه اكار لمحتج الى سبب يقتضي العروض وهو الممكن اما الواجب فلا يكون محتاجا لان عدم العروض لا يحوج الى وجود سبب بل يكفي فيه عدم سبب المعارض على ان الحق ما ذكرناه اولاً ومنها قوله انفعته الحكماء دلي ان قول البشر لا تدرك حقيقة الاله تعالى ودلي انها تدرك وجوده وكيف والوجود عندهم اولى النصور بذلك يقتضي تغير حقيقة وجوده لان دلائلهم الذي عليه يتناولون به بصور قوائم تانزل ماهية الثالث مع الشك في وجوده والمعلوم غير انما ليس بمعلوم فجهته وجوده تعالى معلوم وحقيقته غير معلومة فوجوده مغاير لحقيقته والافس الفرق والجواب ان الحقيقة التي لا تدركها العقول هي وجوده الخاص المخالف لسائر الوجودات بالهوية الذي هو المبدأ الاول لكل والوجود الذي تدركه هو الوجود المطابق الذي هو لازم لذلك الوجود وليس سائر الوجودات وهو اولى التصور وادراك العلم لازم لا يقتضي ادراك الملزوم بالحقيقة والاوجب من ادراك الوجود ادراك جميع الوجودات الخاصة وكون حقيقته تعالى غير مدركة وكون الوجود مدركا يقتضي مغايرة حقيقته تعالى للوجود المطابق المدرك لا لوجوده الخاص ومنها قوله اولاً يمكن حقيقة الواجب لا مجرد الوجود مع القبول السلبية التي لا مدخل لها في كلية وجود الممكنات فان العلم لا يكون دالة للوجود ولا جزء منها لكان دالة بالممكنات هو الوجود المساوي لوجود الممكنات والجواب ان حقيقة الواجب ليست هي الوجود العام بل هي مجرد وجوده الخاص به

وهكذا الكلام في ادراك الوهم بعينه واما بيان ان الابصار ليس عبارة عن مجرد السمع المتطعم \* المخالف \* لان السمع ينقص في الشفا على ان الاشباح ينطبع في الجليدين مع ان الابصار لا يحصل هناك بل عند ملتقى العصبين وذلك لان الابصار ليس نفس انما اع تلك الاشياء واصفا لقوة الباصرة لا يدرك ما في التماس الاول



والنسل والمقدار مع ان المقارنة حاصلة هناك فثبت ان الابصار ليس نفس الانطباع فثبت بهسده الوحد  
 ان الادراك ليس عبارة عن نفس الانطباع بل الحق انه حالة نفسية اضافية فاننا نعلم بالبدية انا اذا ابصرنا زيدا فان لقوتنا  
 الباصرة نسبة خاصة اليه \* ٢٠٥ \* وان الذي يقال من ان المبصر ليس هو زيد الموجود في الخارج

بل هو غير مبصر اصلا وانما المبصر  
 مثله وشبهه فانه تشكيك في اجلي  
 العلوم الضرورية واقواها وان امثال  
 هذه الكلمات يجب ان لا يخطر ببال  
 الانسان السليم العقل فضلا عن  
 ان يجعلها مواضع البحث والتدقيق  
 وهذا تمام الكلام في الادراك والشعور  
 ولتراجع الان الى شرح المتن اما قوله  
 ادراك الشيء هو ان يكون حقيقة  
 متمثلة عند المدرك نشا هدا بما به  
 يدرك فاعلم ان البحث فيه من وجهين  
 الاول ان قوله ادراك الشيء هو ان يكون  
 حقيقة متمثلة عند المدرك مشعر بان  
 الادراك امر وراء حصول الصورة  
 لانه اعتبر في الادراك الحضور عند  
 المدرك فان لم يكن الادراك الانفس  
 الحضور ولم يكن المدرك الا الذي  
 حضر عنده شيء فيصير معنى قوله  
 حقيقة متمثلة عند المدرك ان حقيقة  
 حاضرة عند الشيء الذي هي حاضرة  
 عنده ومعلوم ان ذلك خطأ وكذلك  
 قوله نشا هدا بما به يدرك اضاف  
 المشاهدة الى تلك الحقيقة المتمثلة  
 وذلك يقتضي كون المشاهدة مغايرة  
 لتلك الصورة المتمثلة فظهر ان الانطباع  
 ههنا مشعر بكون الادراك امر مغايرا  
 للتمس والحضور ولكن كلامه في  
 اكثر المواضع يقتضي كون الادراك  
 نفس التمثل الثاني ان قوله حقيقة متمثلة  
 عند المدرك تستدعي بحثنا عن التمثل

المخالف لسائر الوجودات بقيامه بالذات ومنها قوله انهم اتفقوا على  
 ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على سائر افرادها  
 كما ذكرنا في اثبات هيولى الافلاك وفي ابطال مذهب ديمقراطيس  
 في الجسم الذي لا يتجزى وفي وجود كون الابعاد الجسم نسبة في مادة  
 واذا ثبت ذلك فالوجود طبيعة نوعية لا يجوز ان يختلف مقتضاها  
 اعني العروض للماهية والاعروض والجواب ان الوجود ليست طبيعة نوعية  
 لان الطبيعة النوعية يكون في الاشخاص على السواء ويقع عليها  
 بالتواطى والوجود ليس كذلك ثم انه اعترض على قول الشيخ في هذا  
 الفصل لو كانت الماهية مقتضية لوجودها لكانت متقدمة بالوجود  
 على الوجود بان قال لا معنى لتقديم الماهية بالوجود الا تأثيرها وحيث يكون  
 التالي في المتصلة المذكورة اعادة للمقدم بعبارة اخرى والجواب اننا نعلم  
 بالضرورة ان تأثير الماهية مشروط بتقدمها في الوجود والشيء لا يكون  
 مشروطا بنفسه وايضا ان التقدم هو التأثير لكن الماهية لا يتصور ان  
 تؤثر الا اذا كانت في الاعيان وحيث يكون كونها في الاعيان اعني  
 وجودها شرط في صدور وجودها اعني كونها في الاعيان عنها هذا  
 خلف ثم قال وكما كانت الماهية قابلة للوجود مع انها غير متقدمة بالوجود  
 عليه كذلك يكون فاعلة له من غير تقدم بالوجود والجواب ان كلامه  
 هذا مبني على تصور ان للماهية ثبوت في الخارج دون وجودها ثم ان  
 الوجود يخل فيها وهو فاسد لان كون الماهية هو وجودها والماهية لا تجرد  
 عن الوجود الا في العقل لا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود فان اكون  
 في العقل ايضا وجود عقلي كما ان اكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل  
 من شأنها ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار  
 الشيء ليس باعتبار عدمه فاذا ان تصادف الماهية بالوجود امر عقلي  
 ليس كالتصادف الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها وجود منفرد  
 ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمعان اجتماع القابل  
 والمقبول بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها واخا صل ان الماهية  
 انما يكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان يكون  
 فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط ثم قال ذكر الشيخ  
 في هذا الفصل ان الماهية تكون حلة لصفاتها وذلك يقتضي كونها مؤثرة

فانه ان عني به انه يحصل مثل العلوم في العالم حتى ان فسر ان من علم البحر والجبل حصل فيه ما يماثل البحر والجبل  
 فذلك معلوم البطلان بالضرورة وان عني به غيره فلا بد من بيانه لا يقال معناه انه يحصل فيه مثاله والفرق  
 بين المثل والمثل لان الانسان المنقش على الحائط مثل الانسان الطبيعي وان لم يكن مثاله لاننا نقول



ان المثال مماثل للمثل من وجه ومخالف له من وجه فالانسان المصور على الجدار مماثل للانسان الطبيعي في اشكاله ومخالف له في سائر الاعتبارات ومما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فاذا عقنا شيئا وحصل في ذهننا مثاله فان كان ذلك المثال مساويا للمعلوم من كل وجه فقد عاد المحال وان كان \* ٢٠٦ \* مخالفه من بعض الوجوه وجب

ان لا يكون وجهه الخلفية معلوما والافقد حصل اعلم بذلك الوجه مع ان مثاله غير حاصل في اذهن وذلك يطل اصل القاعده فاما قوله فاما ان يكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك فيكون حقيقة ما الوجود له بالفعل في الاعيان الخارجة مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا يمكن اذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق اصلا او يكون مثال حقيقته مرئيا في ذات المدرك غير مبين هو الباقي فالمراد منه ذكر الدلالة على اثبات هذه الصورة الذهنية وقد قررناها وقوله او يكون مثال حقيقته مرئيا هو الموضوع للبحث فانه يقال له ان اردت بالمثال المثل فقد ابطالناه وان اردت به غيره فلخصه ليكون الكلام بالثبوت والاثبات واردا على تصور محصل ثم لقال ان يقول لا معنى للمجهول الا ما حصل في اذهن معاته لا يكون مطابقا للخارج فالصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا وان كانت مطابقة له فلا بد من امر في الخارج فاذا ثبت امر في الخارج فلم لا يجوز ان يكون الادراك عبارة عن حصول حالة نسبية بين القوة المدركة وبين ذلك الوجود في الخارج وايضا فلم لا يجوز ان يقال الصورة التي يستقلها او يتخيلها

من غير اقترانها باوجود لانها او اقترنت به لم يكن وحدها علة بل مع الوجود ولا يلزم من ذلك كونها معدومة بل انما يكون مؤثرة من حيث هي لا من حيث هي موجودة او معدومة والجزء ان عدم اعتبار الوجود مع الماهية عند اقتضاها صفة لا يقتضي انفكاكها عن الوجود حال الاقتضاء فان انفكاكها عن الوجود وهي محال فضلا عن ان يكون مؤثرة فاذن لا يتصور كونها مؤثرة في الوجود الذي لا ينفك حاته عن تأثيره فهذا به ان فساد الرأي الذي ذهب اليه هذا القاضل وهذه التباحث وان كانت مؤدية الى الاطباب غير متعلقة بمقتضى الكتاب في هذا الموضوع لكن لما طرأ كلام هذا الرجل في هذه المسئلة التي هي اعظم المسائل الالهية شاما في هذا الكتاب وفي مذكرته كان التنبيه على من ان اقدامه واجبا لا يفسد عقائد المبتدئين بافتقار اثره \* اشارة \* ( واجب الوجود المتعين ) هذا الفصل يستعمل على تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود وتقريره ان واجب الوجود عالم يتعين لم يكن علة لغيره لان الشيء الغير المتعين لا يوجد في الخارج وما لا يوجد في الخارج يمتنع ان يكون موجدا لغيره ثم ان تعينه امر ان يكون هو كونه واجب الوجود لا غير ولا يمكن لذلك بل يكون لامر غير كونه واجب الوجود اما القسم الاول فيقتضي ان لا يكون واجب الوجود غير ذلك المتعين وهو المطلوب والد اشارة الشيخ بقوله ( وان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب الوجود غيره ) اما القسم الثاني فيقتضي ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره لان معنى واجب الوجود لا يتخلو من ان يكون اما لازما لتعينه او طارضا له او معروضا له او ملزما له وهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة وكلها محال والى هذا القسم اشار بقوله وان لم تكن تعينه لذلك بل لامر اخر فهو معلول ) ثم شرع في تفصيل الاقسام فبين ان القسم الاول وهو ان يكون معنى واجب الوجود لازما لتعينه المعلول لغيره محال لان التعيين اما ان يكون ماهية او صفة للماهية وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازما له كون الوجود بسبب الماهية او بسبب صفة اخرى لها وقد تقرر بطلان ذلك في الفصل المتقدم وذلك معنى قوله ( لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه كان الوجود لازما للماهية غيره او صفة وذلك محال ) واعلم اننا بينا ان اللزوم

وان لم تكن حاضرة عندنا لانها موجودة في نفسها اما بان تكون قائمة بانفسها على ما يقول به \* لا يتحقق \* اولاً بظن وانما بان تكون مرتبة في شيء من الاجرام الغائبة عنا وهذا وان كان مستبعدا لكنسه بالقياس الى ان لا يكون له اثر في الخارج بل قد تعقل السماء في اذهن مساو لنفس السماء حتى يكون العرض الغير المحسوس



مساو بالجوهر القائم بالنفس من كل الوجود امر سهل غير مستبعد \* المسئلة الثانية \* في بيان درجات الادراكات في التعمد  
فصل واحد \* تنبيه \* (الشيء قد يكون محسوسا عند ما شاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته بمثل صورته في الباطن  
كزيد الذي اصرته مثلا \* ٢٠٧ \* اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عند ما يتصور من زيد مثلا

معنى الانسان الموجود لغيره وهو عند  
ما يكون محسوسا فيكون قد غشيت  
غواش غريبة عن ماهيته لو ازيلت  
عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل ابن  
ووضع وكيف ومقدار بعينه لو توهم  
بدله غيره لم تؤثر في حقيقة ماهيته  
انسانيته والحس يناله من حيث هو مغبور  
في هذه العوارض التي تلحقه بسبب  
المادة التي خلقت منها لا تجردها عنه  
ولا يناله الابطالة وصنعه بين حسه  
ومادته ولذلك لا يتخلل في الحس الا اذا  
ظهر صورته اذا زال واما الخيال  
الساكن فتخيله مع تلك العوارض  
لا يقدر على تجريده المطلق عنها  
لكنه تجرده عنه عن تلك العلاقة  
المذكورة التي تعلق بها الحس فهو  
يتخلل صورته مع غيبوبة حاملها  
واما العقل فيقدر على تجريد الماهية  
المكتوفة بالواحد الغريبة المشخصة  
مستنبطات حتى كانه عمل بالمحسوس  
علا جعله معقولا واما ما هو في ذاته  
يرى عن الشوائب المادية والواحد  
الغريب التي لا يلزم ماهيته غير ماهيته  
فهو معقول لذاته ليس يحتاج  
الى عمل يعمل به بعده لان تعقنه ما من شانه  
ان يعقله بل لعله في جانب ما من شانه  
ان يعقله \* الشرح \* لما تكلم في اصل  
الادراك شرع بعده في بيان اصناف  
الادراكات وبيان ذلك ان الشخص  
المعين اما ان يدرك بحيث يمنع نفس

لا يتحقق الا اذا كان الملزوم او جزأ منه دلة او مع ولا مساويا لازم او جزء  
منه او كانا معلول علة واحدة وعلى تقدير كون الوجود الواجب لازما  
للتعين لا يمكن ان يكون علة له والا فعدا القسم الاول وعلى التقديرين  
الاخيرين يكون معلولا وهو محال ثم انه بين القسم الثاني وهو ان يكون  
الوجود الواجب عارضا لتعينه المعلول لغيره اولى بان يكون محالا لان عروض  
ذلك الوجود للتعين يقتضي الافتقار الى سبب يقتضي العروض والتعين معلول  
ايضا لغيره فاذن تضاعف الافتقار الى الغير وذلك معنى قوله (وان كان  
عارضيا فهو اولى بان يكون علة) ثم اشار الى القسم الثالث وهو ان يكون  
التعين المعلول للغير عارضا للوجود الواجب بقوله (وان كان مائتينا به  
عارضيا ذلك) وبين ان هذا القسم ايضا محال لانه يقتضي كون الواجب  
الوجود المتعين معلولا لما جعله متعينا بذلك التعين واليه اشار بقوله فهو  
لهلة ثم اكد بيان استحالة بمعنى آخر وهو ان التعين لا يمكن ان يكون  
عارضيا للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة فاذن يكون عارضيا له  
من حيث هو طبيعة غير عامة وحيث لا يتخلل اما ان يكون تخصص ذلك  
الطبيعة المعروضة للتعين بعين ذلك التعين العارض لها او يكون بسبب  
تعين آخر خصصها اولا ثم عرض لها التعين الاول بعد تخصصها  
وهذان قسمان القسم الاول ان التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب  
من حيث هو طبيعة لا خاصة ولا عامة بذاتها ثم انها قد تخصصت  
بعين ذلك التعين المعلول وهو محال لانه يقتضي ان يكون الوجود  
الواجب التخصص معلولا لهلة ذلك التعين واليه اشار بقوله (فان كان  
ذلك وما يتعين به ماهية واحدة فلك العلة علة لخصوصيته الذاتية يجب  
وجوده وهذا محال) واقتضى ذلك اشارة الى ما تعين به المذكور قبله  
وتقدير الكلام هكذا فان كان ما يتعين به الوجود الواجب وما تعين به  
الماهية الخاصة المعروضة لذلك التعين واحدا فلك العلة اي علة التعين  
المذكور علة لخصوصية الوجود الواجب والقسم الثاني ان يكون  
التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة  
خاصة بعد ان تخصصت بتعين آخر سابق وهو محال لان الكلام  
في ذلك التعين كالكلام في التعين المعلول المذكور والى  
ذلك اشار بقوله (ون كان عروضه بعد تعين اول

ادراكه من ان يكون معقولا على كثيرين او يدرك بحيث لا يمنع نفس ادراكه من ذلك والاول لا يتخلل واما ان يتوقف  
حصول ذلك الادراك على وجود ذلك المدرك في الخارج اولا - ووقف فهذه اقسام ثلاثة اولها الادراك الذي  
يجمع فيه الامر ان وهو ان يكون مانعا من الشر كنه ويكون متوقفا على وجود الدرك في الخارج



ر هذا هو ادراك الحس فاني اذا بصرت زيدا فالبحر يمنع لذاته من ان يكون مشتركا فيه بين كثيرين وهذا لا يصار لا يصل الاعداد حصول المدرك في الخارج وثانيها ان يحصل فيه احد الوضعين دون الثاني فيكون مائه من الشركة ولكنه لا يتوقف على الوجود الخارجي هو التحيل \* ٢٠٨ \* فاني اذا شاهدت زيدا ثم خاب عني

فاني اتخيله على ما هو عليه من الشخصية فنفس ما تخيلته يمنع من الشركة ولكن هذا الادراك لا يتوقف على وجود المدرك في الخارج فانه يمكنني ان اتخيله بعد عدمه وثانيها ان يتخلو عن الوضعين جميعا فلا يكون مانعا من الشركة ولا موقوفا على وجود المدرك في الخارج وهو المسمى بالادراك العقلي فان قبل ادراك الوهم خارج عن هذا التقسيم قلت تسمية يتناول ادراك الاشخاص والوهم غير متعلق بالاشخاص فلا يقدر فيما ذكرناه واذا عرفت صحة الحصر وانتكلم على كل واحد من هذه الاقسام فنقول اما الادراك الحسي والخيال فانهما لا يتعلقان بالماهية الا عند كونها مقارنة لمادة معينة ولاعراض مشخصة وذلك لان متعلقهما ان كان هو الماهية من غير قيد زائد كان متعاق كل واحد منهما امرا لا يتع نفس تصوره من الشركة وهذا هو القسم الثالث الذي سميناه بالادراك العقلي وان كان هو الماهية مع وجود زائدة مشخصة فذلك هو الذي اوردنا بقولنا انهما لا يتعلقان بالماهية الا عند كونهما مقارنة لمادة جزئية واعراض جزئية واما الادراك العقلي فانه يجب ان يكون مجردا عن جميع الواحق والعارض لان الصورة العقلية لما كانت مشتركا فيها

سابق فكل منساق في ذلك ) كالكلام في التعين الذي سبق وبق من الاقسام الاربعة قسم واحد وهو ان يكون التعين المذكور لازما للوجود الواجب مع كونه معلولا لقدره وهو ايضا محال لانه يقتضي كون واجب الوجود واحدا معلولا للغير واليه اسار بقوله (وباقى الاقسام محال) ولما تبين استحالة الاقسام الاربعة باسرها تبين استحالة القسم الثاني المنقسم الى هذه الاربعة من القسمين الاولين فتعين صحة القسم الاول منها وهو كون واجب الوجود واحدا وهو المطلوب ولذا ضل الشارح جعل قوله واجب الوجود التعين الى قوله فلا واحد وهو ودغيره احد الاقسام الاربعة وهو كون التعين لازما لواجب الوجود وقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لا امر آخر فهو معلول قسم ثانيا منها وهو كون التعين عارضا له واورد قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه هكذا وان كان واجب الوجود لازما لتعينه وجعل ذلك الى قوله اوصفة وذلك محال فسمائنا وهو كون واجب الوجود لازما لتعين وقوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعله رابع الاقسام وهو كونه عارضا للتعين قال وعند هذا قد تم فساد الاقسام الثلاثة الاخيرة وبه صح القسم الاول وتم الدليل ثم جعل قوله وان كان مائعين به عارضا لذلك الى قوله فكلانا في ذلك تكرار للقسم الثاني مع مزيد بيان لبطلانه ولم يبق هناك قسم يحمل عليه قوله وباقى الاقسام محال ولاشبهة في ان ما ذكرناه اشد انطباقا على متن كلامه والله اعلم بالصواب والفاضل الشارح ذكر ايضا ان هذه الحجية متينة على كون كل واحد من وجوب الوجود والتعين امر اثبوتيا حتى يصح عليهما التلازم والتعارض ولو كان احدهما او كلاهما سلبيا لما صح ذلك فسقط اصل الدليل ثم اطعن في الكلام في الاحتجاج على كونهما سلبين بحجج عنادية وابطال استدلال اورد ها على اثباتهما كذلك والحق ان الوجوب والامكان والامتاع او صاف اعتبارية عقلية حكمهما في اثبوت والانتفاء واحد والاشتغال بذلك ههنا ليس بنافع ولاضار لان الشيخ لم يتكلم في وجوب الوجود بل تكلم في واجب الوجود الذي لا يمكن ان يقال انه سلبى واما التعين فلا شك في ان الطبيعة الواحدة لا يمكن ان يتكرر بنفسها من حيث هي واحدة بل يجب اذا تكررت ان يتكرر بامر ينضاف اليها وسيجي بيان تكررها في الفصل الذي يلي هذا الفصل

بين الاشخاص ذوات الصفات المختلفة وجب ان يكون لها شيء من تلك الصفات \* وقول \* والالم يكن مشتركا فيها بين كل تلك الامور ولما قل ان يقول ما ذكرتموه ينفى كون الكل موصوفا بعارض جزئي الزم من هذا القدر ان لا يكون ملحوقا بشيء من العوارض لان العارض الجزئي اخص من مطلق العارض ولا يلزم



اعلام من مغلان الخاص فلم لا يجوز ان يكون الكل ملحوقا بل واحق كثيرة كلمة وهذا البحث وان كان  
 من هذا الزعم لا يجرى بغير آخر في بيان ذلك وهو اكثر تأدء منه وذلك انه كثيرا ما يجري في كتبهم في هذا الموضع  
 ان المثل ينزع عن الاشخاص ٢٠٩ م الجزئية صورة كلمة مجردة عن جميع اللواحق

والعوارض وهذا فيه نظر من وجهين  
 الاول ان الصورة التي تحصل  
 في العقل لابد وان تكون صورة جزئية  
 خاصة في نفس جزئية حلول العرض  
 في الموضع فتشخص تلك الصورة  
 ومرضتها وحاولها في تلك النفس  
 ومقارنتها لساير الصفات القائمة  
 انفس عوارض تجرئة عن ماهية  
 الانسان لئلا يلبس ان الاشخاص  
 الانسانية الموجودة في الخارج غير  
 موصوفة بشيء من هذه الصفات  
 واوكتت هذه الصفات داخلية  
 في ماهية الانسان لاستكمال الانسكان  
 عنها واذا كان كذلك فكيف يمكن  
 ان يقال ان العقل يتعرف على ان ينزع  
 من المحسوسات صورة مجردة  
 عن جميع العوارض واللواحق  
 والله لا ينفك مع انبائنا ان تلك الصورة  
 موصوفة لا محالة بهذه العوارض  
 التي وهوان مدركة العقل انما هو  
 القدر المشترك بين الاشخاص  
 الانسانية وهذه الصورة الوجودية  
 في العقل غير مشتركة فيها بين  
 الاشخاص لانها ليست جزءا فيها  
 فانه كيف يجوز ان يقال العالم بنفس  
 زيد جزء من ماهية جميع الاشخاص  
 الناس مع انهم كانوا موجودين قبل  
 وجود هذه الصورة وسيكونون  
 موجودين بعدهم وما ثبت ان الصورة  
 الموجودة في العقل يستحيل ان يكون

وقول افانيل الشارح التعينات لو كانت ثبوتية لاستراك في كونها تعينات  
 واختلاف تعينات خرقه ليس بشيء لان تعينات لا تخص من حيث تنتمي  
 بالتعينات لا يستلزم في شيء من حيث تنتمي في شيء وان كانت تعينات  
 وقوله انضمم التعين الى طبيعة ما يحتاج ان يكون تلك الطبيعة متميزة  
 بتعين آخر ليس بشيء بل ان الطبيعة مع كونها حصولا كالتوابع  
 المركبة من الاجزاء وانفصالا وبانواعها كالانواع الجوهرية هي  
 من حيث كونها طبيعة يتصلح لان يكون عامة عفة بلان يكون خاصة  
 شخصية فكما بانضمام معنى الى هو انما يصير عامة كات بانضمام  
 التعينات الى يصير اشياء يحتاج في تعين آخر ولو كان التعين  
 بالغرض امره انما كان عدم الشيء وطوائفها من هذا ما مضى  
 بل كان شتاء عدمه انما كان هذه الاعمال تسمح لان عدمه لا فضل  
 هي ان يكون عوارض في الكلام في تعين هذه الامور وانما هي انما هي  
 طول لا يليق ان يرد في انما مادية في به على طريقه اخشوعا قواه  
 الواجب ان يولي الكسالت في الوجود من انهم بين فيتركب ماعية  
 فليس ايضا بشيء لان الوجود الغير العارض له ماهية يباين الوجود  
 العارض للماهيات بالاعراض الذي لا يانم من تقديره اوجده تركه  
 الا في الصورة بل ان الوجود ليست طبيعة نوعية يصير انما هي بتعينات  
 زائدة عليه كما في تأييده علم بل ان انما هي بها احد نوعي

واحد فاما يختلف بل في اخرى منه اذ لم يكن مع الواحد منها الصورة  
 القابلة لتأثير العقل وهي المادة لم يتبين الا ان يكون في الطبيعة  
 من حق نوعه ان يوجد شخص واحد او ما اذا كان في طبيعة نوعها  
 ان يحصل على كبر من قدر كل واحد بله لا يكون سوادان وفيه ايضا ان  
 في نفس الامر ان كان لا احد في بينهما في الموضع وما يجري مجراه  
 اقول في تعين ماذك في حصول المنقسم ان الطبيعة واحدة التي لها  
 احد نوعي واحد ان لم يكن اثنين فلهذا ما كانا زودا في راسه في ذلك  
 على انه واحد او اذ لم يكن مع كل واحد من الاشياء صورة قابلة لتأثير العقل  
 العقل لا تعين ذلك لشخصه في قوة اقله تأثير العقل في انما هي  
 فاذن ما لم يكن تلك الطبيعة مادية لم تعد الاشخاص اما ان كان في انما هي  
 انواعها اكل من حق نوعها الوجود شخص واحد لم تعد الاشخاص

بجريدة عن جميع اللاحق ٢٧ م الغربية وان يكون كلمة مشتركا فيها بل التحقيق ان الاشخاص  
 الانسانية مشتركة في الانسانية ومتباينة في سائر الاعتبارات من اسكن والوضع والمقدار وما به الاتصاف  
 من ماهية لا يميز فالا سانية مغيرة لا محالة للاشكال والمقادير ثم ان الاشخاص الطويل مثلا موجود في الخارج



وهو عبارة عن الانسان الموصوف بالطويل ومتى كان المركب موجودا في الخارج كانت المفردات موجودة ايضا فاذا الانسان من حيث هو انسان في الخارج وهو ايضا في نفسه مجرد عن الواحق لان ما به الامتياز اذا كان خارجا عن الانسان الذي به الاشتراك كان الانسان \* ٢١٠ \* من حيث هو انسان فقط

لا طويلا ولا قصيرا ولا عالما ولا جاهلا بل هو انسان فقط واذا عرفت ذلك فالعلم المتعلق بالانسان من حيث هو انسان هو العلم الكلي المجرد لان العلم في ذاته كلي او مجرد بل لان العلم به كلي ومجرد فلهذا السبب سمى المتقدمون مثل هذا العلم كليا ومجردا على طريق المجاز وتحويلا على فهم المتعلمين فلما نظر المتأخرون في كلامهم ولم يقفوا على اغراضهم ظنوا ان في العقل صورة مجردة وكلية وليس الامر على ما ظنوه بل التحقيق ما ذكرناه ولنرجع الى شرح المسئلة اما قوله الشيء قد يكون محسوسا عند ما يشاهد ثم يكون تخيلا عند غيبه يمثل صورته في الباطن كزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك قهيته فاعلم انه لما كان اظهر الادراكات الاحساس بليها التخييل واخفاها الادراك العقلي لاجرم بدأ الشيخ ذكر الحس ونهى بالتخييل وثبت بالعقل ولما كان اظهر الادراكات الحسية الابصار لاجرم ذكر في مثال الادراك الحسي الابصار واما قوله وقد يكون معقولا عند ما يتصور من زيد مثلا معنى الانسان الموجود له فيه فاعلم ان ذلك بيان منه لكون المدرك بالادراك العقلي امر مشترك فيه بين الاشخاص واما قوله وعند ما يكون محسوسا فقد غيبه غواش غريبة عن

واذا حصلت هذه الفائدة الكلية مذكورة بالعرض به عليها وافاد الفاضل الشارح ان هذه الفائدة يشتمل على حجة خاصة على ان واجب الوجود يستحيل ان يكون نوعا لا شخصا وبيانه ان الحجة المذكورة في الفصل المتقدم وهي ان التعيين اذا كان عارضا للمعنى المشترك افتقر الشخص المتعين الى علة منفصلة كانت عامة شاملة للجناس والانواع ثم ذاتين ههنا ان النوع المتكرر بالتعين العارض يجب ان يكون ماديا فان اضيف الى ذلك ان واجب الوجود ليس بمادى نتيجان واجب الوجود ليس نوعا يشترك فيه اشخاص واما اعتراضه بان علة تكرار الاشياء المتماثلة لو كانت هي تكرار محالها كانت المحال المتكررة المتماثلة محتاجة الى محال آخر ونسلسل فالجواب عنه ان الشيء الذي لا يكون بذاته قالا للتكرار يحتاج في ان يتكرر الى شيء يقبل التكرار ذاته وهو المادة واما الذي يقبل التكرار ذاته اعني المادة فهو لا يحتاج في ان يتكرر الى شيء آخر بل انما يحتاج الى فاعل يكرره فقط واعلم ان هذا الحكم ليس على كل اشياء متماثلة كيف اتفق فان التماثلات بامر عارض انما يتكرر بمادياتها ولا على كل اشياء متماثلة في امر ذاتي فان التماثلات بالجنس انما يتكرر بفصولها بل هو خاص بتمثلات نوعية محصلة من شأنها ان يوحد في الخارج غير مختلفة الا بالعوارض ولما لم يكن الوجود كذلك فقط سقط النقض الذي اورده الفاضل الشارح بان الوجود يتكرر في الواجب والممكن من غير مادة \* تذييل \* ( قد حصل من هذا ان واجب الوجود واحد بحسب تعيين ذاته وان واجب الوجود لا يقال على كثرة اصلا ) هذه نتيجة لما مضى وافاد بقوله بحسب تعيين ذاته ان التعيين ليس رائدا على ذاته فان التعيين انما يكون رائدا عند كون الذات مقولة على كثرة \* شارة \* ( لو انتم ذات واحد لوجوده شيئين او اشياء يجتمع لوجوبها ولكن الواحد منها او كل واحد منها قبل واجب الوجود ومفروما لواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم ) يريد نفي التركيب والانقسام عن واجب الوجود على وجه كلي وسيفصل ذلك في الفصول التالية لهذا الفصل والتركيب قد يكون من اجزاء يتقدم المركب كالغصن للرياحات وقد يكون من جزء اصل يتقدم المركب كخشب السرير وجزء آخر يلحقه فيحصل المركب مع لحوقه كصورة السرير ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدما على وجود السرير والانقسام قد يكون بحسب الكمية كما اتصل الى اجزائه المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كالحسم الى الهبول واصورة وقد يكون

ماهية او ازيلت عنه ولا يؤثر في كنه ماهيته مثل اي وكيف ووضع ومقدار بعيد لوتو عيبدله \* بحسب \* غير لم يؤثر في حقيقة ماهيته انسانيته فاعلم انه لما ذكر قسام الادراكات شرع في ذكر احكامها او بداهة احكام ما بداهة التفسير وهو الاجساس فذكر ان الشيء انما يكون محسوسا عند ما غيبه غواش غريبة عن ماهيته ثم فسر الغواش الغريبة بانها التي لو ازيلت



عن الشيء لم تؤثر تلك الالة في تلك الماهية وهذا التفسير ينشأ من جميع العوارض مفارقة كانت اولاً لازمة  
وسواء كانت لازمة للوجود او للماهية فان زوال الشيء منها لا يؤثر في ازالة الماهية فان الصفات المفارقة قد  
زول عن الشيء مع بقائه \* ٢١١ \* والصفات اللازمة للشيء لا يكون زوالها سبباً لزوال الماهية

بل زوال الماهية يكمل سبب لزوالها  
ثم انه لما ادعى ان الشيء انما يكون  
محسوساً عندما يكون موصوفاً  
بالواحد الغريبة برهن على ذلك  
بان الحس لا يتناول الانسان الا في ان  
وصف ووضع ومقدار بعينه  
لو توهم ببدله غير لم يؤثر في حقيقة ماهية  
فما يتبدل لان ما به الاشتراك لا يتغير  
حاله عند تغير ما به الاختلاف  
فهذه الامور عوارض غريبة  
عن الانسانية مع ان الحس لا يتعلق  
بها الا مع هذه الاشياء ثم بين بعد  
ذلك ان الحس الظاهر مع انه لا يتعلق  
بالشيء الا عند كونه موصوفاً بهذه  
العوارض لا يتعلق به الا عند علاقة  
وضعية وهي كون المرئ حاضراً  
مقابلاً للرأى وان لا يكون هناك  
حجاب الى غير ذلك من الشرائط  
واما قوله الخيال الباطن فتجمله مع  
تلك العوارض لا يقدر على تجريد  
المطلق عنها لكن تجرده عن تلك  
العلاقة المذكورة التي تعلق بها  
الحس فهو يمثل صورته مع غيبوبة  
حاملها فاعلم ان معناه ما قررنا ان  
الخيال لا يستحضر الماهية الا مع  
العوارض التي باعتبارها يتشخص  
ويعتق حله على كثيرين ولكن يمتاز  
هذا النوع من الادراك عن ذلك  
النوع بانه لا يتوقف على وجود  
المدرک في الخارج والتوهم الاول

حسب الماهية كما للسوع الى الجنس والفصل وكل واحد من التركيب  
والانقسام يقتضي ان يكون ذات الشيء المركب او المنقسم انما يجب  
ما هو جزء له مما ليس هو به فان الجزء ليس هو بالكل وتقرر هذا في هذا  
الكتاب ان ذات واجب الوجود لو اتام من شيئين او اشياء ليس ولا واحد  
منها بواجب الوجود ثم حصل منها واجب الوجود كالمركب  
من العناصر البسيطة او كان واجب الوجود ذاماهية اخرى غير الوجود  
لواجب انصفت تلك الماهية لوجوب الوجود فصارت واجب  
الوجود كالانسان المتصف بالوحدة الصار بذلك واحداً كان الواحد  
من اجزائه يعني الماهية المذكورة او كل واحد منها كالشيئين او الاشياء  
المذكورة قبل واجب الوجود مقوماً له هذا خلف فواجب الوجود  
لا ينقسم في المعنى الى ماهية ووجوب وجود مثلاً ولا في اللفظ الى اجزاء  
متساوية قال الفاضل السارح الجسم المركب من الهوى والصورة  
لا يتقدم احد جزئه وهو الهوى لان الهوى شيء بالقوة ومتى حصلت  
بافعل فهو الجسم ولذلك قال الشيخ ولما كان الواحد من الاجزاء  
او كل واحد منها متقدماً اقول الهوى في الكائنات الفاسدات يتقدم  
بالزمان على الجسم فضلاً عن الذات تحمل ذلك الجزء على ما هو  
كالصورة اولى وقال ان قيل لعل الماهية المركبة وان كانت ممكنة للافتقار  
الى اجزائها لكنها واجبة الوجود للاستغناء عن السبب الخارجى وذلك بان يكون  
اجزائها واجبة اجباً بان الواجب من اجزاء ذلك المركب يمتنع ان يكون  
الا واحد الماهى والباقي يكون معلولاً له وذلك الجزء يكون غير مركب  
قال فظهر من ذلك ان هذه المسئلة مبنية على مسئلة التوحيد ولذلك  
اخرها الشيخ عنها واقول المطلوب هناك كون المركب ممكناً في ذاته  
وهو ليس يتعلق بمسئلة التوحيد والقول بانه مبنى عليه لا يخلو من تعسف ما  
وذلك ظاهر \* اشارة \* (كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على  
ما اعتبرناه قبل فالوجود غير مقوله في ماهيته ولا يجوز ان يكون لازماً  
لذاته على ما بان فبني ان يكون عن غيره) الداخل في مفهوم ذات اشئ  
اما جزء ماهية بالقياس الى ماهية واما تمام ماهيته بالقياس الى اشئها صها  
على ما اعتبرناه في المنطق وكل ما ليس بداخل في مفهوم ذات الشيء  
فليس مقوم له في ماهيته بل عارض من خارج وكل ما لا يدخل الوجود

يتوقف عليه واما العقل فتقدر على تجريد الماهية المكنونة بالواحد الغريبة المستبناة ابها  
حتى كانه عمل بالمحسوس علاجاً معقولا فاعلم ان تفسيره ما قدمنا من ان العقل اذا علم القدر المشترك بين الاشخاص  
المتخلفة فهذا هو العقل و ذلك المشترك هو المعقول فاقدر العقل على ادراك ذلك القدر المشترك مع قطع







فان التصديق بثبوت شيء لذى ينسب تدعى تصور كل واحد من الطرفين فاذا ثبت ان ماهية المحل يمكن ان يكون  
معقولة وثبت ان تمثيلها لا يمنع من تعقل ما يحل فيها ثابت ان المحل لا يمكن ان يجعل مانعا من كون الشيء معقولا  
ثبت ان المادة لا معنى لها. ٢١٣ \* الا لما فظهر انه لا يمكن جعل المادة مانعة من المعقولة فتقول في الجواب

نه متى ثبت انه لا معنى للتعقل الا حصول  
ماهية المعقول للعقل ثبت ان المادة  
مانعة عن المعقولة وانه لا مانع  
من المعقولة الا المادة وبيان ان الشيء  
اذا كان قائما بذاته كانت حقيقة  
حاصلة لذاته وكل ما حقيقته حاصلة  
لشيء كانت حقيقة معقولة لذلك  
الشيء بناء على انه لا معنى للتعقل  
الا حصول المعقول للعقل فاذا كل  
ما كان قائما بذاته فانه لا بد وان يكون  
حقيقته معقولة لذاته واما كل ما يكون  
قائما بغيره فانه لا بد وان لا يكون حقيقته  
حاصلة لذاته بل لغيره واذا لم يكن  
حقيقته حاصلة لذاته لم يكن هو طالما  
بذاته فقد ظهر من هذا ان كل ما لا يكون  
موجودا في محل فانه يكون معقولا  
لذاته اي يكون ذاته حاملة بذاته فقد  
ظهر ان كل محرد عن المادة وعلاقتها  
فهو معقول لذاته وانه لا حاجة  
في كونه معقولا الى عمل يعمل به حتى  
يصير معقولا بل يحتاج بعض ما يعقله  
الى عمل يعمل به حتى يستعده لان يعقله  
فان غيره اذا اراد ان تعقله فانه ربما  
احتاج الى فكر وتأمل واكتساب  
صورة حتى يصير معقولة فلا جرم  
سئل هذه الماهية لا يكون معقولة  
لذاته بل لا بد وان يعمل بها عمل  
حتى يصير معقولة بالفعل فقد تلخص  
انه متى ثبت القول بان التعقل هو  
نفس حصول المعقول للعقل ثبت

بل هو طار فليس هو حب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في معنى  
-نسي ولا يترعى ولا يحتاج الى ان يفصل عنها بمعنى فصلي او عرضي  
بل هو منفصل بذاته ( يريد في التركيب بحسب الماهية عن الواجب في  
اولا انه لا يشارك شيئا في ماهيته لان ماهية ما سواها ليس بالوجود بل يقتضي  
امكان الوجود فقط وحقيقة الواجب هي الوجود او واجب ثم احتج من  
ان ينقض حكمه هذا بالوجود فيقال ان الواجب من حيث هو وجود  
واجب يشارك الوجود لم يكر في الوجود واما ان وجودها ليس بماهية شيء  
ولا جزء من ماهية شيء لكونها على الاشياء التي اهلها ماهية غير الوجود وذلك  
لان وجود الاشياء هو كونها في الخارج وهو امر طارضي بها من حيث هي  
معقولة بوجه ما فاذا واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في امر ذاتي  
حسبها كان او غير كان فلا يحتاج الى ان يصل عن الاشياء بمعنى قدس الى ولا يرضى  
بل هو متصل بذاته لا انفصال له الا اشتراك في امر ذاتي يكون  
اما بالعدم او بالاعراض اما مع عدم الاشتراك فلا يكون لا بالذات واكثر  
اعراضات الفصل الشرح على ذلك من جهة اخرى فلا وجه  
لايرادها بالاشغال بجوانبها وقوله ان الشيخ التزم في الهيات الشفاء  
انفصال وجود الواجب عن سائر الموجودات بامر رائد اذا قال الوجود  
لا بشرط مشاركة مشترك بين الواجب والتمكن والوجود بشرط لا هو ذات  
الواجب فالجواب ان شرط عدم امر رائد في الاعتبار فقط والشيخ  
لا يفتي الاعتبارات عن الواجب والتي لا يغير باعتبار عدم شيء له  
مركبا وايضا الشيء المحقق في الخارج بذاته لا يحتاج في انفصاله عما  
لا يتحقق في الخارج بذاته الى شيء غير ذاته اما يحتاج الى ذلك في انفصاله  
عن محقق آخر مثله قوله (عذاته ليس لها حد ذاتي لها جنس  
ولا وصل) قال الفاضل السارح قد مضى الى ان الحد لا يحصل ان من الجنس  
والفصل وقد بدا ما فيه من البحث في المنطق والجواب عنه ان المقصود  
ههنا انه كان في التركيب بحسب الماهية عن واجب الوجود في الحد  
المقتضى لذلك انه ثم ان كان المقصود هو تفتي الترتيب الجدي فالجواب  
ان ذلك في المنطق عن الشيخ انه قال في الحكمة الشريعة الاشياء المركبة  
يوجد لها حدود غير مركبة من الاجناس والفصول وبعض البسائط يوجد لها  
المرزوم في الذهن تصورها الى حق المرزومات وتعرفها بها لا يصح عن  
تعريف بالحدود فهذا ما ذكرته في المنطق ولم يزد عليه شيئا وواجب

ان المادة مانعة من التعقل وانه لا مانع فيه الا المادة فاما اذا كان امر رائد عليه فسواء اثبتنا الصورة الذهنية  
اولم يثبتها لم يصح ذلك \* المسئلة الثالثة \* في الخواص الباطنة فصل واحد \* اشارة \* (لكم ترفع الان  
الى ان تشرح لك امر اتوى الإدراكية من باطن ادنى شرح وان تقدم شرح ان المناسبة للجنس او لا فاصح ليس



مد تبصر القطر النازل خطا مستقيما والتقطعة الدائرة بسرعة خطا مستديرا هذا كله على سبيل المشاهدة ليس على سبيل تخيل او تذكر وانت تعلم ان البصر انما ترسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل والمستدير كالقطعة لا كالخط فقد اتى اذ اتى بعض قواك هيئة ما ترسم اولاً واتصل بها هيئة \* ٢١٤ \* الابصار الحاضرة فلهذا قوة

قبل البصر اليها يؤدي ابصر كالشاهدة عندها تجمع المحسوسات بعد تركها فالعقل وان لم تعلم واما المجرد الثاني فيكون لك بها ان تدرك ان اللون عن الطعم اعني الجزئين ان هذا الا صفر هو هذا الحلو وان لم تكن ذقت ذلك مرة وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد القوية مجتمعة فيه وبهاتين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضي بهذين الامرين يحتاج الى ان يحضره المقتضى عليهما جميعا فهذه قوى وايضا الحواس ناطقة بها وغير ناطقة بها يدرك من المحسوسات الجزئية في جزئية غير محسوسة ولا مثله من طريق الحواس مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وادراك الكلب معنى في النجعة غير محسوس وادراكا جزئيا يحكم به كما يحكم الحس ما شاهده فعندك قوة هذا سانه وايضا فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحكم بها غير الحافظة للصورة ولكل قوة من هذه القوى آفة حسية خاصة واسم خاص فالاولى هي السمة بالحس المشترك وينتاسبها وآلتها الروح المصوب في مبادي عصب الحس لاسيما في مقدم الدماغ

الوجود اذ ليس بمركب فلاحده واذ هو منفصل الحقيقة عما عداه فليس له لازم يوصل تصوره العقل الى حقيقته بل لا وصول للعقول الى حقيقته فاذا ن لا تعريف له يقوم مقام الحد \* وهم وتنبية \* ( ربما ظن ان معنى الموحود لا في موضوع نعم الاول وغيره عموم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر وهذا خطأ فان الموجد لا في موضوع م الذي هو كالرسم للجوهر ليس يعنى به الموجد بالفعل ووجودا لا في موضوع حتى يكون من درف ان زيدا هو في نفسه جوهر عرف منه انه موجد بالفعل اصلا فضلا عن كيمية ذلك الموجد بل معنى ما يحمل على الجوهر كالرسم ويشترك فيه الجواهر النوعية عند القوة كما يشترك في الجنس هو انه ماهية وحقيقة انما يكون وجودها لا في موضوع وهذا الجنس يكون على زيد وعمرو لذاتيهما لا لعلته واما كونه موجد بالفعل الذي هو جزء من كونه موجد بالفعل لا في موضوع فلهذا كونه لعلته فكيف المركب منه ومن معنى رائد فاذي يمكن ان يحمل على زيد كالجنس ليس يصلح حله على واجب الوجود اصلا لا به ليس ذاماهية يلزمها هذا الحكم بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره واعلم انه لم يكن الموجد بالفعل مقولا على لمقولات المسهورة كالجنس لم يصير باضافة معنى سلبى اليه جنسا لشيء فان الموجد لما لم يكن من مقومات الماهية بل من اوارمها لم يصير بان يكون لا في موضوع جزأ من المقوم فيصير مقوما والا صار باضافة المعنى الانجاسي اليه جنسا لا عراض التي هي موجودة في موضوع ) هذا سؤال يرد على قوله الواجب لا جنس له وجواب عنه بالتنبية على مفهوم العبارة وعبارة الكتاب ظاهر \* اشارة \* ( الضد يقال عند الجوهر على مساوي في القوة مما نفع وكل ما سوى الاول فاعل والمعلول لا يساوي البدء الواجب فلا ضد للاول من هذا الوجه ويقال عند الخاصة لمشارك في الموضوع معاقب غير محامع اذا كان في غاية البعد طبعا والاول لا يتعلق ذاته بتشي فضلا عن الموضوع فالاول لا ضده بوجه ) وهو غنى عن الشرح \* تنبيه \* ( الاول لا ندله ولا ضده ولا جنس له ولا فصل له ولا حد له ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان العقلي ) التند المشمل والظير والباقي ظاهر \* اشارة \* ( الاول معتول الذات قائمها فهو قوم رءى عن الملايق والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال رائدة وقد علم

والثانية السمة بالمصورة والخيال وآلتها الروح للصوب في البطن المقدم لاسيما في جانبها الاخير والثالثة ان الوهم وآلتها الدماغ كله لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط ونخدمها قوة رابعة لها ان تتركب وتصل ما ياتيها من الصور الا بخودة عن الحس والمعياني المدركة بالوهم وتركب ايضا الصور المعاني وتفصلها



عنها وتسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم مخيلة وسلطانها في الجزء الاول من التجويد  
الاولى وكانها قوة مألوفة ويتوسط الوهم للعقل والباقية من القوى هي الذاكرة وسلطانها في جزء الروح  
الذي في التجويف الاخير \* ٢١٥ \* واما هدي الناس الى القضية بان هذه هي الالات ان الفساد اذا

اختص بتجويفها واثبت آلافة فيه  
ثم اعتبار الواحد في حكمة الصانع  
ان يقدم الاقنص للحرماي ويؤخر  
لاقنص الروحاني ويقعد المتصرف  
فيهما حكما واسترجاعا للميل المنمجة  
عن الجانبين عند الوسط عظمت قدرته  
\* التفسير \* انه لما تكلم في الادراك  
وفي اصنافه اراد ان يتكلم بعد ذلك  
في القوى المدركة وبدأ فيها بالقوى  
الحوائية وترك الخواص الظاهرة  
اما اول فلان الخواص الظاهرة  
لازاع في وجودها في الجملة وانما النزاع  
في تفصيل القول في كل واحد منها  
بخلاف اقوى الباطنة فان النزاع  
واقع في وجودها واما ثانيا فلانه  
لا مائدة في البحث عن الخواص الظاهرة  
الاعرفتها فقط واما البحث عن اقوى  
الباطنة فانه يتدفع به في البحث  
عن احوال النور والوحي والاخبار  
عن الغيوب على ما سيأتي في المخط  
لما شر من هذا الكتاب فلا جرم  
اهمل البحث عن الخواص الظاهرة  
وركز في القوى الباطنة واعلم ان اقوى  
الباطنة الدراكة للجزئيات خمسة  
وسبيلها على سبيل الحصر ان القوى  
الباطنة الدراكة للجزئيات اما ان يكون  
مدركة فقط او متصرفة ايضا فان  
كانت مدركة فاما ان يكون مدركة  
اصورة الجزئية مثل تخيلات الصورة  
زيد بعد غيبته عنا او مدركة للبراني

ان ما هذا حكمه فهو ما قل لذاته معقول لذاته ( يريد اثبات العلم  
للواجب الوجود فقال الاول معقول الذات لانه غير قائم بنفسه  
لانه غير متعلق الوجود بالغير فهو قبوم وقد مر تفسير القيوم  
يرى عن العلايق اي عن جميع انحاء التعلق بالغير وعن السهد  
اي عن انواع عدم الاحكام والضعف والدرك وما يجري مجرى ذلك  
يقال في الامر عهدية اي لم يحكم احد وفي عقل فلان عهدية اي ضعف  
وعهدية على فلان ابن ما ادرك فيه من درك فاصلا حده عايه وعن  
المواد اي الهوى الاولى وما بعدهما من المواد الوجودية عن المواد العقلية  
كلها هاية وعن غيرها ما يجعل الذات بحال رائدة اي عن الشخصات  
والعوارض التي يصير المعقول بها محسوسا ومختلا اوموهوما والساق  
طاهر وقد احاله على مانين في المخطات \* تبسه \* ( تأمل كيف لم يفتح  
بياننا اسوت الاول ووحدايته وبرائه عن الصمات الى تأمل اغير نفس  
الوجود ولم يفتح الى اعتبار من خلفه وفعله وان كان ذلك دليلا عليه لكن  
هذا الباب اولي واشرف اي اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود  
من حيث هو ووجوده وهو يشهد بمد ذلك على سائر ما بعده في الواجب  
الى مثل هذا الشير في الكتاب الالهى سترهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم  
حتى يتبين لهم انه الحق ) قول ان هذا حكمهم لقوم ثم يقول اولم يكف بريك  
انه على كل شئ شهيد اقول ان هذا حكم للصديقين ( الذين يستشهدون  
به لآله ) المتكلمون يستدلون بحدوث الاجسام والاعراض على وجود  
الحالق وبالنظر في احوال الخليفة على صفاته واحدة فواحدة والحكام  
الطبيعون ايضا يستدلون بوجود الحركة على محرك وباتتاع اتصال  
لمحركات لا الى نهاية على وجود محرك اول غير محرك ثم يستدلون من ذلك  
على وجود مبدء اول واما الالهيون فيستدلون بالنظر في الوجود وانه  
واجب او ممكن على اثبات واجب ثم بالنظر فيما يلزم الوجود والامكان  
على صفاته ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور افعاله عنه واحدا  
بعد واحد فذكر الشيخ ترميح هذه الطريقة على الطريقة الاولى باه  
ايق واشرف وذلك لان اولي الراهين باعطاء اليقين هو الالة لئلا بالالة  
على المبدء اول واما حكمه الذي هو الاستدلال بالمبدء اول على الالة فريحا  
الاعلى اليقين وهو اذا كان المطلوب علمه لم يفت الا بها كاتين في علم البرهان

الجزئية مثل ادراك الواحد منا الصداقة التي بينه وبين شخص معين او العداوة التي بينه وبين شخص  
آخر وكل واحد من هاتين القوتين قوة اخرى هي خزائنها فاعرف المدركة لاصور المحسوسات هي المسماة بالحس  
المسترك والقوة التي يكون خزائنها هي المسماة بالحس والقوة المدركة للبراني الجزئية هي المسماة بالوهم والقوة



التي يكون خزانة لها هي السمعة بالمحافظة واما القرد المصروفة فهي التي تسمى مخيلة عند استعمال الوهم ايها  
ومفكرة عند استعمال العقل ايها فهاذا تنصل القول في قاعدة تصديق هذه انتهى ويبقى النظر بعد ذلك في امرين  
احدهما اقامة البرهان على وجودها فان هذه الاصناف من الادراكات ٢١٦ ✽ واما كذا نعلم باضرورة

وجودها الا انه من المحتمل ان يكون  
هناك قوة واحدة تحصل لها هذه  
الادراكات المختلفة بحسب الاختلافات  
وتأثيرها معرفة مواضعها وان ترجع  
الى تفسير المتن اما قوله لعلك تزع  
الان الى ان تشرح لك امر القري  
الدراكة من طرادني شرح ربه فم  
امر المناسبة للحس اولا فاسمع فاعلم  
انه لما كانت ادراكات الحواس الظاهرة  
اظهر الادراكات فكل ما كان اقرب  
اليها كان اظهر وقد عرفت ان التعليم  
الجيد ان يبدأ من الاظهر مرفقا الى  
الاخفى لا جرم قدم اثبات القوة  
المناسبة للحس الظاهر وهي السمعة  
بالحس المشترك على سائر الحواس  
واما قوله ليس قد تبصر انظر  
النزلة خطا مستقيما والنقطة الدائرة  
بمسرفة خطا مستديرا كذا على سبيل  
المساعدة لا على سبيل تخيل ان تذكر  
وانت تعلم ان المبصر انما يرتسم فيه  
مسورة المقابل والمقابل الازل  
او المستدير كالنقطة لا كالخط ففي  
اذن في بعض اقرال هيئة ما ارتسم  
بها اولا واتصل به الهيئة الاصدار  
الحاضر فتعديك قوة قبل البصر اليها  
يؤدي البصر كالمشاهدة وعند ها  
تجتمع الحسوسات فيدركها فاعلم  
ان المقصود من هذا الكلام اقامة  
الدلالة على انبثاق القوة السمعة  
بالحس المشترك وهي القوة التي يجمع

ثم جعل المرتبةين المذكورتين في قوله تعالى في سائر آياتنا في الاطلاق وفي انفسهم  
حتى يتبين اهم انه الحق اولا يكفرك ان معنى كل شيء سمع اعني مرتبة  
الاستدلال بايات الاعاني والانفس على وجود الحق ومعرفة الاستدلال  
بالحق على كل شيء براء بطريقة ان لا يكون طرفة قرينة اصمدى  
الوجود بين سمعهم بالصدق يتبين فان التصديق هو مضمون النص في  
الظواهر الخمس في النص لا بدع يريد بان يمنع ايجاد الشئ موقفا بهم  
على ما سمر في الفصل الاول من هذا الكتاب وبالابداع مائة بانه وهو ايجاد  
شيء غير مسمى بالعدم على ما سمر في هذا الكتاب وهو مسمى بالعدم (انه قد سبق  
الى لارهام ان لا ياتي شيء الذي يسمونه به لا باشي الذي  
يسمونه ماء من ذلك الذي يسمى به ماء ماء الموصوفين والاسماء  
فاعلا وتلك الجهة اذ ان اوجد صرح فاعلم وهذا اوجد وفعل وصنع  
وكل ذلك رجع الى انه قد حصل للشيء من شيء آخر ووجوده بعد ما لم يكن  
وقد يكون انه خارج عنه زالت الحاجة الى افساعه حتى انه لو فقد  
افساعه لم يكن في الازل وحدها كما سلف في قوله تعالى فاعلم ان البناء  
وقرأ ابناء وحتى ان كبراهم لا يمتنع شيء ان يقول لوجاز على الباري  
تعالى ادم لا ضرر له وجوده لم لان العالم عنده انما اخذ الى الباري  
تعالى في ان اوجد اي حرجه من العدم الى الوجود حتى كان بذلك  
فان لا فائدة من فعله وحصل له ارجح من العدم فذلك في حجب ذلك اي  
الوجود عن العدم حتى يحتاج الى افساعه ويقاوم وكان يفتق الى الباري  
تعالى من حيث هو موجود لا كان كل موجود يفتقر الى موجود آخر  
والباري ايضا موجود وكذلك الى غير انهيته ونحن نوضح الحاصل  
في كنية ذلك وفيما يجب ان يتفكر في هذا ) الجمهور يظنون ان احتياج  
المعول الى داعيه انما للمعنى المشترك بين معاني الفعل والصنع والايجاد  
وهو حصوا ووجد المعول بعد عده عن لفعل اعني احداث افعال  
ايها فقط فاذا حدث فقد استغنى عنه حتى ان في افساعه بق المفعول  
موجودا وانما حل اهل التميز منهم على ذلك شيان احدهما مشاهدة  
بناء الفعل كابتداء بناء البناء والشيء الاستدلال وفرد ذكره  
وجميع احدهما ان ايجاد الفعل على حال وجوده يكون تحصيلا للحاصل

فيها صور الانبياء المحمديين الحواس الخمسة والدليل على ثبوتها نازي القدر النازل ✽ هو ✽  
خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا فهاذا الخط المشاهد لا بد وان يكون له وجود فان العدم الصريف  
لا يكون مشاهدا محسوسا لكنه ليس وجوده في الخارج فهي اذا موجودة في قوة من قوى من ابصر ذلك وليس



محله البصر لان البصر انما ترسم فيه صورة الشيء الموجود في الخارج فمهما اخط لا وجود له في الخارج غاذا لا بد من قوة اخرى وابست هي النفس لاستحالة انطباع الصور الجزئية الجسمانية في النفس فهي اذا قوة اخرى حسانية وهي المسماة بالحس ﴿ ٢١٧ ﴾ المشترك وهذه القوة انما بصرت القطرة على شكل الخط لانها

تحصل منها صورة تلك القطرة عند كونها في مكان ثم قبل زوال تلك الصورة عنها تحصل منها صورة كونها في مكان آخر يلى المكان الاول واذا اجتمعت الصورتان في تلك القوة احسست تلك القوة بذلك الشيء كخط ولتقابل ان يقول له لم لا يجوز ان يكون الخط المستقيم المشاهد موجودا في الخارج بانه انه يحتمل ان يقال ان القطرة حين ما تكون في مقام فان الهواء المحيط يتشكل بشكله ثم انها انقلبت وحصلت في جزء آخر من الهواء الذي يلى الجزء الاول فانه يتشكل ذلك الجزء من الهواء لذلك الشكل مثل زوال ذلك الشكل من الجزء الاول من الهواء وهكذا القول في سائر الاجزاء الهوائية فلما بقي ذلك الشكل في الاجزاء الهوائية المتجاورة لا جرم رؤيت القطرة خطا وهذا عين ما ذكرتموه في سبب ادراك الحس المشترك لتلك القطرة على سبيل الخط وبالجملة فهم مطالبون باقامة البرهان على ان ما ذكره في الحس المشترك يمكن مثله في الهواء ثم انا نيين ان الاحتمال الذي ذكرناه اولي مما ذكره لانه لو حاز في بعض ما نشاهده ان لا يكون موجودا في الخارج لجاز مثله في جميع المشاهد وذلك يوجب ارتفاع الامان عن وجود المحسوسات وهو

وهو خاف ركني ن الفاعل او كان به حدوده محتاجا الى انشاء كان محذاه في وجوده وان كان الفاعل ايضا كذلك وتيسر فتواه قد يسبق الى او حاه العامة الى قوله به ما لم يكن اشارة الى تقرير او هم حسب ما يعتقده العامة وقوله وقد يقوون اه اذا الوجه الماعل فانه زلت الحاجة الى الفاعل الى قوله وقوام البناء اشارة الى انهم لا يترجمون في ذلك واستلزامهم المشاهدة وقال انه ضل السارح وانما قال وقد يقوون ولم يقل يقوون لان اكثر المتكلمين لا يقوون ذلك وذلك انهم وان لم يجدوا الجواهر حال بقائه محتاجا الى الفاعل اكن حواه محتاجا الى اعراض غير باقية بوجودها الفاعل فيه كما عرض المسمى بالبناء منه من يثبته منهم او غيره من سائر الاعراض عنه من لا يثبته فهو لا وان لم يجدوا محتاجا الى الفاعل في وجوده لكن جوده محتاجا الى الاعراض فلا يحتاج اليه في وجوده فاذا هم غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث زاما من عداهم فهم القائلون بذلك وقوله لان العالم عنده انما يحتاج الى الباري انى قوله حتى يحتاج الى الفاعل اشارة الى استلزامهم الاول المذكور وقوله وتما والوكان متفر الى الذي من حيث هو موجود الى قوله لي غير النهاية اشارة الى استلزامهم الثاني \* تنبيه \* (يجب علينا ان نحلل معنى قولنا صنع وفعل واوحد الى اجزاء البسطة من مفهومه ويحذف منه ما خوله في الغرض - حو عرضي) لما ذكرنا الجمهور يظنون ان احتياج المفعول الى الفاعل انما كان من جهة انه مفعول او مصنوع او موحد اراد ان يحل المعنى المشترك بين هذه الالفاظ وهو قولنا موجود بعد العدم بسبب شئ الى اجزائه البسطة ويترك فيه اجمع اجزائه معتبرة في الاحتياج ام بعضها معتبرة فيه فقط والباقي متارن لذلك البعض باعرض لبتين للمعنى المنطوق با فاعل اقوال وانما استعمت افظ المحث بدل قوله وجود بعد العدم بسبب شئ لتخفيف قوله (فنقول اذا كان شئ من الاشياء معدوم ما ثم اذا هو موجود بعد العدم بسبب شئ ما ما انقول له مفعول ولا يابى الا كان احدهم لا عليه الاخر مساويا او اعم او اخص حتى يحتاج مثلا الى ان يكون مفعول او مصنوع بعد ذلك الشيء يتحرك من الشيء ومباشرة وبإتية اختياري اغرة او يطع او تولد او غير ذلك او شئ من ذلك لان هذه الالفاظ قد دقت الآن الى ذلك على ان نحن ان علم الامور زائده على كون الشيء مفعولا والى يقاله

سفسطة وجهالة لا يقال ﴿ ٢٨ ﴾ الهواء شفاف لا يتلون بلون غيره اذا جاز ذلك لوجب في الهواء المحسوس المحسوس بين جداري السفة ان يتلون بلون ذلك الجدار وايضا فتقدير المساعدة على ذلك لكن مفعول ذلك الشئ في ذلك الهواء الاول تلك القطرة فوجب ان ييل ذلك الشكل عن ذلك الهواء عند خروج



فقط القطرة منة لوجب زال المفعول عند زوال العلة لا نقول اما الاول فلا نسلم ان الشفاف لا يتلون بلون غيره  
واما الهواء المحصور بين جداري الصفة فنقول لم لا يجوز ان يقال الهواء انما يتلون بلون الجسم الآخر اذا كان  
متصفا به اما اذا كان بعيدا عنه فلا يكون كذلك فلا ٢١٨ جرم نقول الهواء المتصق

بالجدار متلون بلون ونحن لا نميز  
بينهما لاشتباهما في اللون واما  
البعد عن الجدار فلم يتلون بلونه  
لما ذكرناه من العلة وايضا فهذا  
الكلام لا يستمر على اصولهم لان  
الرطوبة الجليدية اما ان تكون  
شفافة اولا تكون فان كانت شفافة  
مع انها قابلة للاشباح فقد بطل  
قولهم ان الشفاف لا يقبل الشبح  
وان لم تكن شفافة كانت ملونة  
فاذا حصلت فيها اشباح المبصرات  
يلزم اجتماع اللونين في محل واحد  
وهو محال ولانه يلزم ايضا ان لا  
يتأدى الشبان الا ملقى العصبين  
الذي هو محل الروح الباصرة  
واما الثاني فهو ضعيف ايضا لان  
صورة كون القطرة المخصوصة  
انما حصلت في الحس المشترك لاجل  
حصول تلك القطرة في ذلك الموضع  
ومع ذلك فقد جوز ثم بقا تلك  
الصورة في الحس المشترك عند  
خروج تلك القطرة من ذلك الهواء  
فاذا جاز ذلك في الحس المشترك  
فلم لا يجوز مثله في الهواء ثم ان وقعت  
المساعدة على ان هذا الخط  
لا وجوده في الحسارج فلم لا يجوز  
ان يكون محله البصر قوله وانت  
تعم ان البصر انما يرسم فيه صورة  
المقابل فيقال له ان علمنا بان البصر لا يرسم  
فيه الا صورة المقابل لم يستدل

ويكون بسببه فاما نقول له فاعل والدليل على هذه المساوات انه لو قال قائل  
فعل بالذات وحركة او بقصد او بطبع لم يكن اورد شيئا يقتض كونه الفعل  
فعلا او يتضمن تكريرا في المفهوم اما النقض فلا لو كان مفهوم الفعل يمنع  
عن ان يكون بالطبع فاذا قال فعل بالطبع كان كانه فعل مافعل واما التكرير  
فلا لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه الاختيار فاذا قال فعل بالاختيار كان  
كانه قال انسان حيوان) معناه اننا نعتبر ههنا عن معنى المحدث بالمفعول سواء  
كان احدهما مقولا على الاخر مساويا حتى يكون كل مفعول محدثا  
وكل محدث مفعولا او اعم حتى يكون كل محدث مفعولا ولا ينمكس او اخص  
حتى يكون كل مفعول محدثا ولا ينمكس ثم اشتغل ببيان كيفية التغاوت  
بين المعنيين وذكر ان المفعول انما يكون اخص من المحدث اذا كان معنى  
المحدث يصير زيادة معنى مخصص مساويا لمعنى المفعول و اشار الى الزيادات  
فذكر الاول الحركة فان المحدث قد يكون حدوثه بغيره من الفاعل  
وقد لا يكون ثم المباشرة والآلة والمحدث بالمباشرة يقابله المحدث بالآلة  
من وجه وهو ظاهر ويقابله المحدث بالتولد من وجه وذلك ان بعض  
المتكلمين يقولون لحدوث الحركة عن الجسم مثلا حدوث بالتولد  
لان الجسم يحدث اولا اعتمادا ثم يتولد من ذلك الاعتماد الحركة ويقولون  
لحدوث الاعتماد عند حدوثه بالمباشرة ثم ذكر الاختيار والطبع  
وهما متغايران من وجه والحدوث بهما ظاهر والمقصود بيان ان المفعول  
لو كان مثلا مساويا للمحدث بالاختيار او بالتولد لكان اخص من المحدث  
المطلق وانما ذكر ذلك لان المتكلمين يطلقون الفعل على كل احداث  
يكون بإرادة فاعله وهو اخص من الاحداث المطلق والحكماء يطلقونه  
على معنى يعم الاحداث والابداع فاستعمله الشيخ ههنا على انه مساو  
للاحداث واستعمل المحدث على انه مساو للمفعول والذي يقابله يعني المحدث  
على انه مساو للفاعل و اشار مع ذلك الى ان المتكلم ليس في هذا التخصيص  
بمصيب وان كان هذا البحث لفظيا وذلك لان الزيادات ليست بداخله  
في مفهوم الفعل واستدل عليه بان مفهوم الفعل لو كان مشتملا على بعض  
تلك الزيادات لكان انضمام مقابل ذلك البعض اليه في اللفظ مقتضيا  
للتناقض او كان انضمام حين ذلك البعض اليه مقتضيا للتكرار والعرف  
يشهد بخلاف ذلك قال الفاضل الشارح هذا البحث لغوي صرف

برهان قاطع بل الى الاختيار والتجريد والجرية لا يصح ههنا لا بعد العلم بان المدرك  
للقطرة الساكنة على صورة الخط ليس هو البصر لانما في جواز ذلك لم نعلم ان البصر لا يدرك الا صورة المقابل  
فاذا لا نسلم ان البصر لا يدرك غير المقابل الا اذا علمنا ان المدرك للقطرة على شكل الخط ليس هو البصر فلو استندنا



العلم بان المدرك للقطرة على صورة شكل الخط ليس هو البصر واذا لم يكن اثبات ذلك سقط ما قالوه ثم لن ونفت المساعدة على ان المدرك لذلك ليس البصر فلم لا يجوز ان يكون هو النفس قوة انها لا ينطبع فيها الصور الجزئية الجسمانية قلنا سبأ في ابطال ٢١٩ ذلك في ما بعد ان شاء الله تعالى واما قوله وعندك قوة تحفظ مثل

المحسوسات بعد الغيوبة بمقتضاها فيهما فاعلم ان المقصود من ذلك اثبات القوة الثانية من القوى الباطنة فهي الخيال وهو الذي يكون خزانة الحس المشترك فان المحسوسات اذا كانت حاضرة فانطبعت صورها في الحواس ثم يوجد مثل تلك الصورة في الحس المشترك ثم يوجد مثل تلك الصورة في الخيال الذي هو خزانة الحس المشترك فاذا غابت المحسوسات انمحت تلك الصورة من الحواس الفاعلة ولكنها تكون باقية في الخيال فاذا اخذ الحس المشترك في مطالعة تلك الصورة المخزونة في الخيال صادرت تلك الصورة مخيلة بالفعل مثل ما اذا استحضرتنا في خيالنا صورة زيد الغائب عنا واذا ترك الحس المشترك مطالعة تلك الصور المخزونة في الخيال بقيت تلك الصور غير مشحورة بها فهذا هو المعنى بكون الخيال حافظا لمثل المحسوسات فاعلم انهم استدلوا على ان هذه القوة مفصلة للحس المشترك من وجهين الاول ان الحس المشترك يجب ان يكون قابلا لهذه الصورة والخيال لا بد وان يكون حافظا لها فيجب تغايرهما الحجة ومثال اما الحجة فلان القوة الواحدة لا يصدر عنها الا امر واحد لان الواحد لا يصدر عنه الا واحد واما المثال فهو المثلثة قوة قبول الشكل

والتكلمون يلتزمون كون احدهم تكرر او كونا شيئا فاضا ويصرحون به فلا معنى لازام ذلك عليهم قال والانصاف ان الحق معهم لان اهل اللغة لا يسمون النار فاعلة للاحراق ولا الماء فاعلة للتبريد والمرجع في امثال هذه المباحث الى الادباء واذا كان الامر كذلك صح ما قلناه اقول ليس هذا البحث خاصا بلغة دون لغة ولذلك لم يقع الشيخ على احد الفاظ الصنع والفعل والايجاد مع اختلاف دلالتها في اللغة العربية بل اوردها جميعا تنبيهها على ان المقصود هو المعنى المشترك بينهما ولما كان الفعل منها كانه اول على ذلك المعنى مجردا والايجاد والصنع كأنهما مثل اعتبار شي آخر فوضع الفعل بازاء ذلك المعنى دونهما واتما عدل المتكلمون عن العرف لادعائهم ان نصوص التزويل واهل اللغة بان الله فاعل بطابق قولهم بانه فاعل بارادة لان الفاعل في اللغة هو الفاعل بالارادة فرد الشيخ ذلك عليهم باستشهاد العرف ولوائهم قالوا نحن نصطليح على تخصيص العرف لم يكن للشيخ عليهم سبيل وقول هذا الفاضل ان الحق معهم من جهة اللغة لان اهل اللغة لا يقولون النار فاعل للاحراق ولا الماء فاعل للتبريد ليس بشيء والدليل عليه ما جاء في كلامهم توقوا اول البرد وتلقوا آخره فانه يفعل يا ايديكم ما يفعل يا شجاركم وقول الشاعر وصيانه قال الله كونا فكانا فعولان بالابد ان ما يفعل الحمر وامثال ذلك فانه اكثر من ان يحصى وبالجملة اذا جاز من حيث اللغة ان يقال فعل البرد والحمر فاما المانع من ان يقال فعل بغير ارادة فان ادعى احداه مجاز فعليه الدليل مع ان دعوى المجاز يقتضي تسليم صحة الاستعمال وذلك يدل على خلو الكلام عن التناقض على ان اهل اللغة فسروا الفعل باحداث ما شيء فقط وهذا يدل على ما ذهبنا اليه قوله (فاذا كان مفهوم الفعل ذلك او كان بعض مفهوم الفعل فليس يضرنا ذلك في غرضنا في مفهوم الفعل وجود وعدم وكون ذلك الوجود بعد العدم كانه صفة لذلك الوجود محمولة عليه فاما العلم فلن يتعلق بفاعل وجود المفعول واما كون هذا الوجود موصوفا بانه بعد العدم فليس بفعل فاعل ولا جعل جاعل اذ هذا الوجود لمثل هذا الجازي العدم لا يمكن ان يكون الابد العدم فبقى ان يكون تعلقه من حيث هو هذا الوجود اما وجود ما ليس بواجب الوجود وما وجود ما يجب ان يستتبع وجوده العدم) لما ذكرته اصطليح همسا على ان معنى الفعل

وليس له قوة قبول الحفظ واعلم ان هذه الحجة ضعيفة لان الخيال الذي جعلوه حافظا لهذه المثل لا بد وان يكون قابلا لها لان من لا يقبل الشيء استعمال ان يحفظه وعلى هذا يبطل قولهم ان القوة الواحدة لا تكون مبدأ القبول والحفظ واما قوله الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فيسأني ابطاله وايضا فهو ينتقض بالحس المشترك



فبأنه إنسان وأنه ليس بفرس وإذا حكمنا بذلك فالمحكوم عليه هو زيد وهو شخص معين محسوس والمحكوم  
 به هو الإنسان وهو ماهية كلية وليس لاحد ان ينازع في صحة حمل الكلي على الجزئي اما لو افلانه لوجاز الامتناع  
 من ذلك لجاز الامتناع من صحة الحكم به هذا الملون هو هذا الشكل ﴿ ٢٢٢ ﴾ واما ثانيا فلانهم قد اختلفوا

بذلك في المنطق حيث ينوون اقسام  
 الحمل اربعة حمل الجزئي على الجزئي  
 والكلي على الكلي والجزئي على الكلي  
 والكلي على الجزئي ولم ينقل عن احد  
 منهم الامتناع من هذا التقسيم  
 واما ثالثا فلانا اذا رجعنا الى انفسنا  
 علمنا صحة ذلك بالضرورة فلم يكن  
 يخالفه من يخالف فيه غيره واذا كان  
 كذلك فنقول الحاكم بشئ على شئ  
 اما ان يجب ان يحضره المقتضي  
 صياه او لا يجب فان لم يجب فقد سقطت  
 جهتك وان وجب فالحاكم على زيد  
 بانه الانسان لا بد وان يكون مدركا  
 لذاته بعينه وللا انسان ايضا لكن  
 المدرك للانسان الذي هو الكلي  
 هو النفس الناطقة عندهم فيجب  
 ان يكون المدرك لذاته والنفس الناطقة  
 فاذا النفس الناطقة يمكن ان يكون  
 مدركة للجزئيات واذا كان كذلك  
 لم يمكنكم ان تقولوا ان الحاكم بان هذا  
 الملون هو هذا المعلوم ليس النفس  
 فظهر فهذا سقوط هذه الجملة على  
 التقديرين ثم الذي يدل بعد تزييف  
 ادائهم على فساد القول بالحس  
 لشركائهم اهل بالضرورة اني اذا ذقت  
 لعاما فليس انك الطعم شي في الدماغ  
 مع انهم زعموا ان الحس المشترك مسكنه  
 مقدم الدماغ ولو جاز ان يقال الذائق  
 للمطعم هو الدماغ او ما فيه مع اني اجد  
 حال بخلاف ذلك لجاز ان يقال المدرك

هو وجود الحادث ولا حاجة الى ذلك امدم الخلاف فيه ولم يتكلم في ان علة  
 الحاجة هي الحدوث ام لا والدايم هل يقتصر الى مؤثر ام لا وهذا هو محل الخلاف  
 ومعنى قوله الواجب بالغير ينقسم الى الدائم والى غير الدائم ايس الا ان الدائم يصح  
 ان يكون مفتقرا الى المؤثر والنزاع لم يقع الا فيه وهو مصادرة على المطلوب  
 اقول اما قوله لا حاجة الى بيان ان وجود الحادث مفتقر الى الفاعل  
 اذ لا خلاف فيه فليس يصحح لان منشاء الخلاف هو ان المفعول في اى شئ  
 يتعلق بفاعله فذهب الحكماء الى انه يتعلق به في وجوده سواء كان المتعلق  
 حادثا او غير حادث وذهب الجمهور الى انه يتعلق به في حدوثه دون وجوده  
 كما حكى الشيخ عنهم في صدر النظم واعترف به هذا الفاضل وكان  
 من الواجب ان يحقق الحق في ذلك فحقق في الفصل السالف انه يتعلق به  
 في وجوده ثم انه احتساج الى بيان ان سبب تعلق هذا الوجود بالفاعل  
 ما هو اذالم يكن الوجود متعلقا بالفاعل كيف اتفق ليظهر من ذلك  
 ان التعلق حاصل في جميع اوقات هذا الوجود او في وقت حدوثه فقط  
 فان مطلوبه يتم بذلك فينبه في هذا الفصل ولذلك سماه بالتكملة ولما ظهر  
 ان سبب التعلق هو الوجوب بالغير ظهر ان الواجب بالغير سواء كان دائما  
 او غير دائم متعلق بالغير في وجوده مادام موجودا وهذا مطلوب الشيخ  
 اما البحث من علة الحاجة اهو الامكان ام هو الحدوث فليس بمفيد  
 في هذا الموضع لان علة الحاجة لو كان هو الحدوث وكان المحدث محتاجا  
 في جميع اوقات وجوده لم يكن للشيخ ههنا بضرار كما صرح به في آخر  
 الفصل واو كان هو الامكان وكان الممكن غير موجود وغير متعلق بالفاعل  
 لم يكن شافعه فلذلك لم يتعرض الشيخ لهذا البحث واما قوله انه لم يبين  
 ان الدائم هل يقتصر الى مؤثر ام لا فليس بشئ ايضا لانه بين ان الواجب  
 بالغير لا ينافي الدائم وان علة التعلق بالغير هو الوجوب بالغير فالدائم ان كان  
 واجبا بغيره كان مفتقرا والافلا وهذا القدر كاف بحسب فرضه  
 ههنا ثم قال والتحقيق ان الخلاف ههنا بين الحكماء والمتكلمين  
 لفظي لان المتكلمين جوزوا ان يكون العالم على تقدير كونه ازيل  
 معلولا لعله ازيله لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول لا يهذه الدليل  
 بل بما دل على وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادرا وابي الفلاسفة  
 فقد اتفقوا على ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختارا فان حصل

المطعم هو العصب والكعب او الاخضر وان كنت اجد الحال بخلافه وايضا فالروح الباصرة ﴿ الاتفاق ﴾  
 اما ان يكون فيها قوة مبصرة او لا يكون فان كانت فاذا ادركت القوة الباصرة مبصرة او ادرك الحس المشترك فعينا شيان  
 به ان ذلك المبصر الواحد فلا يكون ابصارا له ابصارا واحدا بل ابصارين ونحن نجد الحال بخلاف ذلك وان لم يكن



فإن الروح الباصرة قوة باصرة فهذا على التحقيق يكون تزامنا لفظيا لأن حاصلة يرجع إلى أن الذي أسميته أنا بالقوة الباصرة سيمته أنت بالحس المشترك وكيف ما كان فمخرج منه أنه ليس في الإنسان شيء يبضر الرئاسات إلا شيء واحد وأما الحيوان فالذي يدل \* ٢٢٣ \* على فساد القول ما في الإنسان إذا طالع الكسب وطاف في العالم

ورأى البسندان والاشخاص فلو انطبعت صورها في الروح الدماغية لا خلطت تلك الصورة فإن الروح الصغيرة إذا نقش فيه النقوش الكبيرة فإنه لا بد وأن يختلط البعض ببعض اللهم إلا أن يقال إن موضع كل صورة منها غير موضع الأخرى وحيثما يلزم غاية صغر تلك المحال مع عظم تلك الصورة وهو باطل وإيضاً فإذا كان موضع كل مغايرة لموضع الأخرى لم يكن هناك شيء واحد يكون هو بعينه مدركاً لهذه الصورة وتلك الصورة فلا يكون الحاكم بأن هذه الصورة غير تلك الصورة مستحضراً للصورتين ولا مدركاً لهما وأنه باطل بالبديهة وبالاتفاق أما قوله وإيضاً فإن الحيوانات تطبقها وغير ناطقها يدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متأدية من طريق الحواس مثل إدراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وإدراك الكلب معنى في النجعة غير محسوس إدراكاً جزئياً يحكم به يحكم الحس بما نشاهده فذلك قوة هذا شأنها فاعلم أن هذه هي القوة المسماة بالوهم وهي القوة التي يدرك معاني جزئية غير محسوسة موجودة في المحسوسات مثل إدراك الشاة عداوة حركتها موجودة في الذئب المدعى وإدراك الكلب معنى جزئياً غير محسوس في النجعة وكما أن الحس المشترك كان متعلقاً بصور

الاتفاق على كون الشيء أزلياً في افتقاره إلى القادر المختار ولا يخفى افتقاره إلى العلة الموجبة وإذا كان الأمر كذلك ظهر أنه لا خلاف في هذه المسئلة أقول هذا صلح عن غير تراضى الخصمين وذلك أن المتكلمين بأسرهم صدروا كتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثاً من غير تعرض لفاعله فضلاً عن أن يكون فاعله مختاراً أو غير مختار ثم ذكروا بعد إثبات حدوثه أنه محتاج إلى المحدث وأن محدثه يجب أن يكون مختاراً لأنه لو كان موجبا لكان العالم قديماً وهو باطل بما ذكرناه أولاً فظهر أنهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا الاختيار على الحدوث وأما القول بنفي العلة والمعلول فليس يمتنع عليه عندهم لأن مثبتى الأحوال من المعتزلة قائلون بذلك صريحاً وإيضاً أصحاب هذا الفاضل أعني الأشاعرة يثبتون مع المبدء الأول قدماء ثمانية سموها صفات المبدء الأول فهم بين أن يجعلوا الواجب لذاته تسعة وبين أن يجعلوها معلولات لذات واجبة هي علتها وهذا شيء أن احتزوا عن التصريح به لفظاً فلا يخص لهم عن ذلك المعنى فظهر أنهم غير متفقين على القول بنفي العلة والمعلول مع اتفاقهم على القول بالحدوث وأما الفلاسفة فلم يذهبوا على أن الأزلى يستحيل أن يكون فعلاً للفاعل مختار بل ذهبوا إلى أن الفعل الأزلى يستحيل أن يصدر إلا عن فاعل أزلى تام في الفاعلية وأن الفاعل الأزلى التام في الفاعلية يستحيل أن يكون فعله غير أزلى ولما كان العالم عندهم فعلاً أزلياً استندوه إلى فاعل أزلى تام في الفاعلية وذلك في علومهم الطبيعية وإيضاً لما كان المبدء الأول عندهم أزلياً تاماً في الفاعلية حكموا بكون العالم الذي هو فعله أزلياً وذلك في علومهم الإلهية ولم يذهبوا أيضاً إلى أنه ليس به قدر مختار بل ذهبوا إلى أن قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وأن فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من ذوى الطبايع الجسمانية على ما سيجي بيانه \* تنبيه \* (الحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس كقبلية الواحد التي هي على الاثنين التي قد يكون بهما هو قبل وما هو بعد معاً في حصول الوجود بل قبليته قبل لا يثبت مع البعد ومثل هذا فيه تجد أيضاً بعدية بعد قبلية باطلية وليس تلك القبلية هي نفس العدم فقد يكون العدم بعد ولا ذات الفاعل فقد يكون قبل وهم وبعد فهي شيء آخر

المحسوسات فهذه القوة متعلقة بهذه المعاني الجزئية الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات وأعلم أن ههنا بحثين الأول في بيان المغايرة بين هذه القوة وبين الحس المشترك والخيال وليس لهم ههنا جهة سوى أن القوة البسيطة لا تقوى على نوعين من الإدراك لأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد وهذه المقدمة



تمنوخة ثم بتقدير المساعدة عليها فلا بد من بيان ان المدرك لهذه الاشياء هو النفس ولم ار للشيخ فيه كلاما في كنية  
المطلوبة الا انه لما ادخ على ان المدرك لهذه المحسوسات ليس النفس قال ولا ثبت ذلك ثبت ان المعاني الجزئية  
المتعلقة بالمحسوسات لا يجوز ان تدركها الاقوة حسانية \* ٢٢٤ \* واجود وجه يمكن ان يقرر به هذا

التكلام ان يقال العداوة الموجودة  
في هذا الذنب اما ان يدرك من حيث  
نفسها موجودة في هذا الذنب  
اولا من حيث انها موجودة في هذا  
الذنب وان كان الاول لزم ان يكون  
المدرك لها من حيث انها ذلك الذنب  
مدركا لذلك الذنب جسم او جسماني  
فالمدرك لتلك العداوة ايضا يجب  
ان يكون جسميا او جسمانيا واما  
ان يدرك العداوة لا من حيث انها  
في ذلك الذنب كان ذلك ادراكا  
للعداوة من حيث انها عداوة  
والعداوة من حيث انها عداوة  
امر كلي وليس كلامنا فيه بل في  
العداوة الجزئية هذا احسن ما  
اعتمد عليه في تمشية ما ذكره الشيخ  
و وضعف لاننا نقول المدرك لهذه  
العداوة الجزئية اما ان يجب ان يكون  
مدركا لذلك الذنب اولا يجب فان  
وجب فحينئذ يكون المدرك لذلك  
الذنب هو المدرك لتلك العداوة  
لكن المدرك لتلك الذنب هو الحس  
المشترك او الحيال فان المدرك لتلك  
العداوة هو الحس المشترك او الحيال  
فاذا عقل ذلك في صورة فلي عقل  
مثله ابدا فحينئذ لا يمكننا ان نقطع  
بان المدرك بهذه المعاني الجزئية ليس  
هو المدرك للصورة الجزئية واما ان  
لا يجب ان يكون المدرك لتلك العداوة  
مدركا لتلك الذنب لم لزم

لا يزال فيه تجديد وتصرم على الاتصال وقد علم ان هذا الاتصال  
الذي يوازي الحركات في المقادير ان يتألف من غير متسمات (يريد بيان ان كل  
حادث فهو مسبوق بوجود غير قار بالذات متصل اتصال المديرا على  
الزمان الا انه لم يتعرض لتسميته في هذا الموضع بعد وبيانه ان الحوادث  
بعد ما لم يكن يكون بعدته هذه مضفة الى قبليته فزالته قبل لا يوجد مع  
البدل لا كقبلية الواحد على الاثنين واما ما في التي يوجد العقل والوجود هما  
معسا بل قل يزول قبليته عند تجديد البعدية وليست هذه القبلية هي نفس  
العدم لان العدم كما كان قبل فقد يصح ان يكون بعد ولا نفس العاقل لانه  
قد يكون قبل ومع وبعد فان ذلك شيء آخر يتجدد ويترسم فهو غير قار  
الذات وهو متصل في ذاته ذن الجزئية عرض تحركا يقطع مسافة  
يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل  
هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة وحسب الحاد قبليات وبعديات  
متصرمة ومجردة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه  
القبليات والبعديات متصلة اتصال المسافة والحركة وتبين في التمسك  
الاول ان مثل هذا المتصل لا يتألف من اجزاء لا يجزى فان ثبت ان كل  
حادث مسبوق بوجود غير قار لذات متصل اتصال المقادير هو المطاوع  
فهذا ما في الكتاب واعلم ان الزمان ظاهر الاتية خفي المذهب واشيخ فدينه  
على آنيته في هذا الفصل وسيشير في الفصل الذي يليه الى ما عنيته ولذلك  
وسلم احدا فصليته بالثنية والاخر بالاشارة وهذه المباحث تتعلق  
بالطبيعات وانما اوردها ههنا لاحتياجه اليها وتونها غسر مذكرة  
فيما مضى من الكتاب واعلم انه انما نبيه ههنا على وجوه الزمان قبل كل  
حادث لوجود القبالية والبعدية الحاصتين به فانه هو الشيء الذي يلحقه  
اذاته القبالية والبعدية الثان لا يوجد ان معا وذلك لان الشيء قد يكون قبل  
شيء آخر قبليته بهذه الصفة لالذاته بل لو توهمه في زمان هو قبل زمان  
ذلك الاخر فالقبالية والبعدية للشيئين بسبب الزمان واما لما من فليس  
بسبب شيء آخر بل ذاته المتصرمة المتجددة صالحة للحقوق هذين المعنيين بها  
لا شيء آخر فان نبوت هذين المعنيين دل على وجود الزمان ولا يصح  
تعريف الزمان لهما لان تصورهما لا يمكن لاعم تصور الزمان وتبين  
عن سائر ادسام القبالية والبعدية بانهما اللذان لا يوجد ان معا ليس ايضا

من كون المدرك للذنب جسمانيا ان يكون المدرك لتلك العداوة جسمانيا فلي التقدير الاول \* بتقدير \*  
يجوز ان يكون المدرك لهذه المعاني هو الحس المشترك او الحيال وعلى التقدير الثاني يجوز ان يكون المدرك هو النفس  
فقطت بجهتهم على اثبات هذه القوة البحث الثاني ان اذا ادركت صداقة بيني وبين ولدي فلنازع ان ينازع



في كون ذلك المدرج جزئيا وذلك لان المدرج هو الصداقة التي بيني وبين ولدي وأن كائنات في تلك الشهادة  
ولكي لا أشعر به إلا من حيث هي كلمة فانا الوفاء انما دام تلك الصداقة التي بيني وبين ولدي وحدوث ذلك العقب  
بذلك الصداقة التي بيني وبين ولدي لا تمنع نفس تصورهما من وقوع الشركة فيهما

فهو كلية بل الموجود في الخارج  
امر حري وفي امر حري وهو الذنب  
المعين ولكن القدر الذي اعرفه  
مهما امر كل كائن من علم في هذا  
البث انما هو واحد الكائن في هذا  
من الا انسان الذي في ذلك  
البث انما ان يكون مقولا على  
كثيرين على سبيل الدليل وان كان  
ذلك دسسا في نفسه جزئيا بل  
لو ثبت اني لا أشعر بالصداقة التي  
بينني وبين ولدي بل أشعر بهذه  
الصداقة التي بيني وبين ولدي  
على هذا التفصيل ففهم ان مدرج  
لوم امر جزئي وذلك مما يعد  
ثباته فالصداقة امر غير  
شار اليه بالحس فكيف يمكن  
ان يقال ان الانسان بل جميع  
الحيوانات لا يشعرون بالثبات الصداقة  
من حيث انها تلك الصداقة  
ومما وضع تحت يجب ان يامل فيه  
اما قوله وايضا فعندك وعند كثير  
من الحيوانات الحجم قوة يحفظ هذه  
الامر في بعد حكم الحكم به غير  
الغلة للصورة فاعلم ان هذه  
هي لقوة الذكاء وهي حزنه الوهم  
الكلام غيبا وثباتا مضي  
في الخيال واما قوله وكل قوة من  
هذه القوى آلة حسيات خاصة  
اسم خاص فالاول منها هي السمة  
بالحس المدرج ومبطاها وآلاتها

لما برهني لان المبحر مجرا في معانيهما المتخلفة كل لما كان زمان  
معروف الآية لم يافت الى ذلك والقبلة ولعدة الا حقا ان بارمان  
ضاقتان لا واحد ان الا في القول لان الجريين من الزمان اللذين يلحقهما  
القبلة والبدية لا يوجدان معا وايضا يوجد الاضافة اللاحقة بهما  
كن يونهما في العقل شيء بل على وجود معروضهما الذي هو زمان  
في ذلك الشيء وادراك استدل الشيخ بمعرض القبلة لعدم على وجود  
زمان يقارنه واذ اتقررت هذه المعاني فمد تدعيم اعتراض الفاضل الشارح  
بالهذه الايات لو كانت موجودة في الخارج كانت القبلة لواحدة قبل  
وجود آخر فاية اخرى ويتسلسل وذلك لان زمان هو الموجود  
في الخارج الذي يلحقه القبلة لذاته ويلحق مادواه مما يقع فيه  
في امة بل اما في القبلة وليس هو من الوجودات الخاصة زمان  
دون زمان لانها هي اعتباري يصح تفرقه في جميع الازمنة وان اخذ  
من حيث يقع في زمان معين كان حكمه سائر الموجودات في الحقيقة فاية  
اخرى يشترها اندهيه ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار  
لذهني وفيه ايضا اعتراضه بانهم ما ضد فحين يجب ان يوجد امسا  
وقد قيل انهما لا يوجدان معا هذا حلف وذلك لانهما اضافان عقليتان  
يجب ان يوجد معروضا هما في العقل ولا يجب ان يوجد في الخارج  
معا وفيه ايضا اعتراضه ما بالعدم لو نصف بالقبلة الوجودية لزم  
انصاف لعدم بالوجود وذلك لان عدم المبدأ بشيء ما يكون مقولا  
ببب ذلك شيء ويصح في الاعتبارات العقلية به من حيث هو معقول  
ثم انه اشغل بالعارضة فقال في بعض اجزاء الزمان على بعض هذه  
سبق المذكور في عدم الحاد ووجوده بعينه ويلزم من قولكم هذا ان يكون  
الزمان زمانا آخر قاروا في ان زمان منقضى لذاته فذلك هو  
القبلة والبدية امارضة له عن زمان آخر ولم يستغن اقله والبدية  
امارضتان اخره عنه ليس بمفردا وجهين الاول ان الزمان ان كانت  
متساوية في الماهية استحالة تخصص بعضها بالعدم دون بعض الآخر  
وان لم يكن كان انفصال كل جزء عن الآخر هيته فيكون الزمان  
غير متصل بل مر كما من آتات الثاني ان يجوز وجود قبلة وبدية  
لايه حدان معا في حريتين من زمان من زمان فغيره ينقض تجو

الروح لم يرب في مبادئ ٢٩ \* نصب الحس لا يثبت في مقدم الدماغ ولشائبة المسماة  
بالمصورة والخال والتمها الروح المصنوع في البطن المقدم لاسيما في الجنان الاخير وثباتها الوهم وثباتها الدماغ  
كله يمكن الاخص بما هو التجويف الاوسط واعلم ان هذه الكلمات غيبة عن الشرح الا قوله في الحس المدرج ان الله



الروح المصنوب في تبادلي عصب الحس لا يما في مقدم الدماغ فان فيه بحثا وذلك لان الحامل لقوة الشم هو نفس  
الدماغ والحامل للروح الباصرة هو الزوج الثالث ومنشأ الروح الثالث هو الحسد المشترك بين مقدم  
الدماغ ومؤخره ومنفذ هذه السبعة متقدم وفده من الفك الاعلى \* ٢٢٦ \* الى اللسان والحامل للروح

السابع فهو قسم من الزوج الخامس  
واما حس اللس فهو يحصل في  
بعض الاعضاء العليا بالا عصاب  
الدماغ غيبة وفي سائر الاعضاء  
بالاعصاب الدماغية وهذه جملة  
فصلها السخ في قانون الشفاء  
وذكرها اثر اربابها وان كان  
مستحييا ذلك فتقول السهوان الروح  
الحامل في الحس المشترك موضع مقدم  
انه رية رية بحس لانه لو كان كذلك  
لكان مادي البصرات اليه سهلا  
لمساين ذلك الروحين من المجاورة  
فاما تادي الطعوم والاصوات  
والكيفيات الملوسة من الخواس  
الثالثة اليه يكون مشكلا لان منشأ  
العصب الحامل للروح الدائق كما  
ينشأ الحد المشترك بين مقدم الدماغ  
ومؤخره وانه نافذ في ثقب الحنك الى  
اللسان فتأدية هذا العصب هذه  
المذوقات الى القوة السعاسة بالحس  
المشترك اما ان يكون الكيفية المذوقة  
يسير من اللسان في منشأ العصب  
الحاملة له ثم يفصل بين تلك العصب  
وينقطع الى مقدم الدماغ ويتصل  
بالروح الحامل للحس المشترك او يكون  
بالعكس من ذلك وهو ان ينقل الروح  
الحامل للحس المشترك الى منشأ  
العصب الثالثة ثم يدخل فيه ويسرى  
الى اللسان ويأخذ الطعوم التي  
ادركتها الذائفة او لا يتصل ولا واحد

كون العدم قبل وجود الحادث من غير زمار يغايرهما قال وايضا ان قيل  
في الفرق ان القول بالقلية والبعديية يمكن مع القول بكون كل جزء من الزمان  
مسوقا بجزء آخر ولا يمكن مع القول بحداد هو اول الحوادث لا ينافي الاشارة  
الاما هو قبل اول الحوادث اجبت بان معنى قولنا اليوم متأخر عن امس ليس  
هو انه لم يوجد معه لان اليوم لم يوجد ايضا مع الغد وان سلمنا ان معناه انه  
لم يوجد معه كان هذه المعية اضافة عارضة لهما مغايرة لذاتيهما فكان  
المعقول منه ان اليوم ما حصل في الزمان الذي حصل فيه الامس وحينئذ  
يعود السؤال وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه انه لم يوجد حين  
كان امس فلفظة كان مشعرة بمضي زمان وذلك يقتضي ان يكون ايضا  
للزمان زمار آخر قال والقول بمعية الزمان للحركة ايضا يقتضي بمثل هذا  
البيان وقوع الزمان في زمان آخر والجواب ان الزمان ليس له ماهية  
غير اتصال الاتضاء والتجدد وذلك الاتصال لا يتجزى الا في الوهم  
فليس له اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم ولا تأخر قبل التجزئة ثم اذا فرض له  
اجزاء فالتقدم والتأخر ليسا بعرضين يعرضان للاجزاء ويصير الاجزاء  
بسببهما متقدما ومتأخرا بل تصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان  
يستلزم تصور تقدم وتأخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لشيء آخر  
هذا معنى لحوق التقدم والتأخر الذاتيين به واما ماله حقيقة غير عدم  
والاستقرار يقارنها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما يصير متقدما  
ومتأخرا بتصور عرضهما له وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتأخر  
لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فاننا اذا قلنا اليوم وامس لم نتخ الى ان نقول  
اليوم متأخر عن امس لان نفس مفهوميهما يشتمل على معنى هذا التأخر  
اما اذا قلنا العدم والوجودا حجتنا اقتران معنى التقدم باحدهما يصير متقدما  
واما المعية فمعية ما هو في الزمان للزمان غير المعية بالزمان اعني معية شئين  
يقعان في زمان واحد لان الاولى يقتضي نسبة واحدة لشيء غير الزمان  
الى الزمان وهي متى ذلك الشيء والاخرى يقتضي نسبتين لشئين يشتركان  
في منسوب اليه واحد بالعدد وهو زمان ما ولذلك لا يحتاج في الاولى  
الى زمان يغاير الموصوفين بالمعية ويحتاج في الثانية اليه \* اشارة \* (ولان التجدد  
لا يمكن الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن الا الذي قوة تغير حال اعني الموضوع فهذا  
الاتصال اذن مطلق بحركة ومحرك عنى بتغير وتغير لا سيما ما يمكن فيه ان يتصل

من الروحين بالاخر ومع ذلك فان القوة الذائفة يودي الطعم الى الحس المشترك ولا لان الروح  
الذائفة لو بقي حافظا للطعم الى ان يتصل بالحس المشترك فقد بقي فيه ادراك ذلك الطعم الى وقت اتصاله بالحس المشترك  
عجيب ان يجد الانسان ذوق الطعوم من ذلك المذوق في سطر دماغه وفي مقدم دماغه مثل ما يجد في اللسان وهكذا القول



لولا يذهب الروح اذا نُقِيَ اليه بل ذهب الروح الحامل للحس المشترك الى ذلك الموضع واحسد الطعم فان الادرالة  
الذوقى يجب ان يكون حاصلًا في تلك المواضع فعلى التقديرين يكون الذوق حاصلًا في اكثر الدماغ ويلزم  
ان لا يتغير حال الارواح عند ٢٢٧ \* خروجها عن اوعيتها وانفصالها عن اعضائها الحاملة لها

والاول مكابرة والثاني خروج عن قولهم  
واما ان يتصل واحد من الروحين بالآخر  
استحال تأدى الطعموم الى الحس  
المشترك لان عندهم القوى الجسمانية  
تتأدرك بواسطة آلتها بالمدرجات  
وهذا الاشكال في تأدية القوة السامعة  
للصوات الى الحس المشترك وتأدية  
القوة الالامية للكيفيات الملوثة  
الى الحس المشترك اظهر واوقع فهذا  
اذا جعلوا الروح الحاملة لقوة  
الحس المشترك في موضع واحد قاما  
اذا جعلوه في مواضع مختلفة وهى  
مبادئ عصب الحس فالمحال ايضا  
يعود فان كل عصب معينة لحس  
واحد فيستحيل ان يحصل فيه غير  
ذلك الحس بالبيان الذى سبق فثبت  
انه يمتنع ان يكون الروح الحاملة  
للحس المشترك موجودة في مقدم  
الدماغ وان يكون موجودة في مبادئ  
اعصاب الحواس ايضا وهذا  
اقناعى قوى في فساد القول بالحس  
المشترك واما قوله وتخدمها قوة  
رابعة لها ان يركب ويفصل ما يليها  
من الصور المأخوذة عن الحس  
والمعاني المدركة بالوهم ويركب  
ايضا الصور بالمعاني ويفصلها  
عنها ويسمى عند استعمال العقل  
مفكرة وعند استعمال الوهم تخيلة  
وسلطانها في الجزاء الاول من  
الجويف الاوسط وكأنها قوة ما

ولا ينقطع وهى الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير فان قبل  
فديكون ابعدا قبل فديكون اقرب فهو كم مقدار للتغير وهذا هو الزمان  
وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر الذين  
لا يجتمعان (يريد بيان ماهية الزمان وتقريره ان التجدد والتصرم الذين تب  
على وجودهما في الفصل المتقدم لا يمكن ان يوجد الامع تغير حال وتغير  
الحال لا يمكن ان يكون الاشياء يصح منه التغير وهو الموضوع لان التغير  
عرض والعرض لا يوجد الا في موضوع فهذا الاتصال اذن متعين الوجود  
بتغير هو عرض وتغير هو جسم يحل التغير فيه ومثل هذا التغير الواقع  
لادفعة يسمى حركة فهذا الاتصال متعلق الوجود بحركة ومتحرك  
والبيان المذكور في الفصل السابق قد دل على وجوب كون كل حادث مسبوقا  
بزمان وكل زمان له اول فهو حادث فاذن هو مسبوق بزمان آخر قبله ويلزم من ذلك  
وجوب كون الزمان متصلا لا الى اول والحركات المستقيمة لا يمكن ان يتصل  
لا الى اول لوجوب تنهاى الامتدادات ولما سبأ في النمط السادس فاذن  
الزمان يتعلق بحركة يمكن ان يتصل ولا ينقطع وهى الوضعية الدورية  
وهذا الاتصال يحتمل التقدير كما مضى بيانه فهو من مقولة الكم ومن النوع  
المتصل فالزمان كم يقدر التغير اعنى الحركة وهذه ماهيته وعند تبينها  
صرح بتسميته فقال وهذا هو الزمان ثم ذكر تعريفه فقال وهو كمية الحركة  
لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر الذين لا يجتمعان وذلك  
لان للحركة كمية من جهة المسافة فان الحركة يزيد بزيادة المسافة وينقص  
بنقصانها وكمية من جهة الزمان لان الحركة يزيد بزيادة الزمان وينقص  
بنقصانه وللمسافة جزاء يتقدم بعضها على بعض تقدما وضعا يوجب حدا للتقدم  
والتأخر فمتعين في الوجود والحركة يجرى بجزئية المسافة ويصير بعضها  
متقدما وبعضها متأخرا بازاء تقدم اجزاء المسافة وتأخرها الا ان المتقدم  
والتأخر منها لا يجتمعان بخلاف المتقدم والتأخر من المسافة والزمان هو كمية  
الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر الذين لا يجتمعان  
فهذا بيان ما ذكره هنا وقد قال في الشفا بهذه الصارة وانت تعلم ان الحركة  
يلحقها ان ينقسم الى متقدم ومتأخر وانما يوجد فيها المتقدم  
ما يكون منها في المتقدم من المسافة والمتأخر ما يكون منها في المتأخر  
من المسافة لكنه يذهب ذلك ان المتقدم للحركة لا يوجد مع المتأخر منها

للعقل ويتوسط الوهم العقل فاعلم انه لم تكلم في الحس المشترك والخيال وتكلم بعدد هما في الوهم وكانت  
القوة التخيلية خادمة للوهم لاجرم عقب الكلام في القوة الوهمية بالكلام في القوة التخيلية وهى قوة من شأنها  
ان تتركب المعانى الوهمية والصور الخيالية تارة ويركب الصور بالمعاني اخرى ثم ان الامر لهذه القوة بهذا التركيب







الى مسركات الوهم مقارنة لاسترجاعها بعد زوالها فانه يجب ان يتشكل فعل الى قوة على حدة وحبس يكون  
القوة احاطة غير المسترجعة وهذا شيء ذكره في اذنه توبن وعلى هذا يكون قوى الباطنة شأ و ذكر في آخره  
الاول من الملة لفرامة من الف... ٢٢٩ السادس من طبيعيات السماوات انه ان يكون القوة الوهمية من

ومنها المعركة والمخيلة والتسديد  
وهي بعينها الحماكة فيكون لها فيها  
حماكة وبمركاتها واما ما به من مخيلة  
ومسكرة فيكون منتهى القوة يعمل  
في الصور والاشياء في هذه القوة  
التي هي على واما الحماكة من قوى  
منتهى فهي حكاية الله ظاهره  
بل على منتهى رايه في هذه القوى  
اما قوله انما هدى الناس الى القضية  
بان هذه هي الآلات لان اسناد اذا  
منه يخرج الى آخره اسلم انه  
له حكم من كل واحد من  
القوى الخمسة موضع معين من الدماغ  
حاول اثبات ذلك من وجهين الاول  
ان القوة متى اختلفت احوالها عند  
اختلال موضع معين من الدماغ كان  
ذلك يدل على خاص تلك القوة  
بذلك لموضع خاص من هذه القوة  
منتهى اذ من الحركات لا يكون هذه  
القوى جسمانية وان كانت جسمانية  
لكنها لا يكون حالة في ذلك الموضع  
بل في موضع آخر وان اختلفت احوالها  
عند اختلال ذلك لموضع لان ذلك  
الموضع كانت آلة تلك القوة فاختلاله  
يكون اختلال الآلة تلك القوة وذلك  
يقضي اختلال احوالها كما ان الادراكات  
القائمة بتخلل هذه اختلال  
الدماغ وان لم يكن القوة العاقلية  
حالة فيه اشياء ان حكمه الصانع  
اقتضت ان يكون الحس المشترك

وسلم ان كل امكان فهو بالقياس الى وجود والوجود اما بالعرض كوجود  
الجسم الابيض واما بالذات كوجود البياض واما الامكان بالقياس الى  
وجود بالعرض فهو يكون للشيء بالقياس الى وجود شيء آخر له او بالقياس  
الى صيرورته موجودا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض او بوحده  
البياض او يقال الماء يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان يصير موجودة  
بالفعل وظاهر ان جميع هذه الامكانات محتاجة الى موضوع موجود معها  
وهو محلها واما لا كان بالقياس الى وجود بالذات فيكون للشيء بالقياس  
الى وجوده ولا يتخلو ما لا يكون ذلك الشيء في وجوده في موضوع او في مادة  
او مع مادة كما يقال البياض يمكن ان يوجد او يكون وكذلك الصورة  
والفلسفة وحكم هذا الامكان في الايجاب الى موضوع حكم القسم الاول  
ويكون موضوعه حامل وجود ذلك الشيء واما ان لا يكون كذلك  
الشيء يكون ذلك الشيء قائما بنفسه لاعلاقة له بشيء من الموضوع والمادة  
وسلم هذا الشيء لا يجوز ان يكون محدثا لاه او كان محدثا لكان موقفا  
بالكان لا محالة كما هو امكانه لا يمكن ان يتعلق موضوع دون موضوع فلا  
تلاققه بشيء فلزم ان يكون جوهر قائما بنفسه ولكن الجوهر من حيث  
ما هو لا يكون مضافا الى غيره الا بمكانه فلا يكون الا مكانا هو حقيقة  
ذلك الجوهر وادام يمكن حقيقته فهو ما ضربه وقد فرض غير عارض لشيء  
هذا حادف ولما بين ان مثل هذا الشيء لا يمكن ان يكون محدثا فهو ان كان  
موجودا كان دائم الوجود وان لم يكن موجودا كان متمتع الوجود وقد ظهر من  
ذلك ان الاشياء الحادثة يكون اما احوالها او صورها او مركبات او غير ما  
يوجد مع المواد وان لم يكن حالة فيها وامكانات هذه الاشياء يكون قبل  
وجودها وتغير عنها بالقوة يقال هذه الوجودات في مواردها بالقوة وهي  
يختلف بالبعد والقرب وروا عنها مع خروج الموجدات من القوة الى  
الفعل وانما يقع اسم الامكان عليها بالاشكك واما امكان الوجودات  
الممكنة في انفسها فهي امور لازمة لما هيها عند تبيدها عن الوجود  
والعدم بالقياس الى وجوداتها وكذلك اوجوب ولا متاع الا ان الموصوف  
بالوجوب لا يمكن ان يكون فوق واحد ولا صرف بالامتاع لا يمكن ان يوجد  
في الخارج والموصوف بالامكان ماهيات كثيرة مختلفة هي موجدات  
العالم بأسرها وهذه الاختلافات احوال للموصوفات في انفسها فلهذا

والجبال موجودين في مقدم الدماغ المناسبة التي بينهما وبين الحس الظاهر مع ان الحس الظاهر في مقدم  
الوجه وان يكون الوهم والحفاطة في وسط الدماغ وتؤخرة لبعدهما عن مناسبة الحس الظاهر وان يكون المخيلة  
التي هي المتوليفة التركيب والتفصيل متوسطة بين النوعين حتى اذا ثابتت اقبلت على الصورة الحقيقية بالتخلل



والتركيب وان شئت اقبلت على المعاني التي في الحافظة والتركيب والتحصيل واذا شئت اقبلت على تركيب الصور  
المعاني واعلم ان هذا الكلام خلاص ثم انه غير مستمر ايضا لانه ليس جميع الحواس في مقدم الرأس فليس  
بان يجعل الحس المشترك والخيال في مقدم الدماغ لكون الابصار ﴿ ٢٣٠ ﴾ والشم في مقدم الرأس باولي

ما اردت تحقيقه في هذا الموضع ليزول الاشكالات التي تورد ههنا وظهر  
منه ان قول الفاضل السارح الشيء قبل وجوده في صرف قلايص  
الحكم عليه بالامكان ثم معارضته ذلك بانه موصوف حينئذ بانه مقدور  
للقادر وذلك يقتضي تميزه ثم معارضته للمعارض بالمتعدي المتميزة  
عن الممكنات مع كونها نقيضا صرفا خبط يقتضيه عدم التميز بين  
الاعتبارات العقلية والامور الخارجية واما قوله لو كان الامكان موجودا  
لكان واجبا او ممكنا والاول محال لكونه وصفا لغيره والثاني محال لانه  
يلزم من ذلك ان يكون للامكان امكان فالجواب عنه ان الامكان في نفسه  
اعتبار عقلي متعلق بشيء خارجي فن حث تعلقه بالشيء الخارجي ليس  
بوجود في الخارج هو امكان بل هو امكان وجود في الخارج وتعلقه  
بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه ومن  
حيث كونه قائما بالفعل موجود في الخارج وله امكان آخر يعتبره العقل  
وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار كما في التقدم لا يقال وجود شيء  
في العقل دون الخارج جهل لان الجهل هو وجود صورة في الذهن على  
انها صورة لوجود خارجي مع عدم المطابقة والاعتبارات العقلية لا يوجد  
في العقل على انها صورة شيء في الخارج بل على انها احكام موجودات  
في الخارج واحكام الموجودات غير موجودة في الخارج من حيث هي  
احكام بل يكون موجودة من حيث هي محكوم عليها واما قوله امكان  
الحادث لا يجوز ان يكون حالا فيه لان الحادث قبل وجوده يتمتع  
ان يكون محلا لشيء ولا يجوز ان يكون حالا في غيره لان نعت الشيء لا يكون  
حاصلا في غيره فالجواب ان امكان الشيء قبل وجوده حال في موضوعه  
فان معناه كون ذلك الشيء في موضوعه بالقوة وهو صفة للموضوع  
من حيث هو فيه وصفة للشيء من حيث هو بالقياس اليه فبالاعتبار  
الاول يكون كعرض في موضوع وبالاعتبار الثاني يكون كاضافة  
المضاف اليه ولما لم يكن وجود مثل هذا الشيء الا في غيره لم يتمتع ان يفهم  
امكانه ايضا بذلك الغير واما قوله لما كان الامكان صفة اضافية مستدعية  
لوجود المتضايفين فهو انما يتحقق بعد ثبوت الماهية والوجود يلزم  
منه تقدم الوجود على الامكان فالجواب انه من حيث كونه صفة اضافية  
انما يتحقق عند ثبوت المتضايفين ولكن يكفي ثبوتها في العقل ولا يجب

من ان يعمل في مؤخر الرأس لان اكثر  
الاس من هناك مع ان الحيوان اكثر  
بيانته اليه منه الى البصر وكذلك السمع  
عنه والذوق في وسط الدماغ وبالجملة  
فامثال هذه الوجوه غير لائقة بالكتب  
البرهانية فهذا اجله الكلام فيما اورده  
الشيخ ونهتتم هذا الفصل بحجة قوية  
على ان النفس هي المدركة بجمع  
الدراكات بجميع المدركات فنقول  
ان يدعيه العقل حاكما بان القاضي  
على الشئ لا بد وان يحضره المقتضي  
عليها واتم قد اعترفتم بذلك وعند  
هذا القول بان الانسان يمكنه ان يحكم  
بان هذا المألون هو هذا المطعموم  
وان هذا المطعموم هو هذا المألوس  
هاته منى على الشئ لا بد وان يحضره  
المقتضي عليهما فاذن لا بد من شيء  
واحد يكون مدركا لجميع مدركات  
الحواس الظاهرة ثم نقول انما  
نخيانا صورة انسان بعد ان رايته  
فاذا رايته نعلم ذلك مرة اخرى حكمنا  
بان ذلك الخيال كان هو خيال هذا  
البصر والقاضي على الشئ لا بد  
وان يحضره المقتضي عليهما فاذا  
لا بد من شيء واحد يكون مبصرا  
للرئين فيكون متخيلا به بعد غيبوبته  
انتهى منه الحكم بان هذا الخيال هو  
هذا المدركوس ثم نقول انه كذا  
ان نعلم بوجود عداوة في شخص  
معين ويوجد صداقة في شخص

آخر معين وانما كنه ثبوت العداوة الجزئية في الشخص المعين لا بد وان يكون مدركا لتلك العداوة ولذلك ﴿ من ﴾  
المتخصص فان الحكم بان فيه عداوة يستدعي العلم بذلك الشخص وبذلك العداوة ثم نقول انه يمكن تركيب هذه  
المداني بعضها مع بعض وتحليل بعضها عن بعض وضم الشيء الى الشيء موقوف على الشعور



بكل واحد من الشئين فاذن ههنا شئ واحد وهو المدرك لكل المحسوسات وهو الخيال لها بعد خيئها ووه  
 المدرك لما فيها من العداوة الجزئية والصدافة الجزئية وهو المنصرف في هذه الصور والمعاني بالتركيب  
 والتحليل فثبت ان هذه الادراكات \* ٢٣١ \* التي فرقتها على قوى كثيرة هي باسرها القوة واحدة ثم نقول انه يمكننا

ان نحكم على زيد بانه انسان والحكم  
 على شئ بشئ يستدعي تصور كل  
 واحد منهما فاذا ههنا شئ واحد  
 هو المدرك للانسان الكلي والانسان  
 الجزئي وثبت ايضا ان المدرك للانسان  
 الجزئي هو المدرك لكل هذه المسركات  
 بكل هذه الادراكات فان قيل هذه  
 الحجة انما يدل على ان النفس مدركة  
 للجزئيات ونحن لا ننكر ذلك ولكن  
 نقول ان الصورة الخيالية والمعاني  
 الوهمية لا بد وان يكون موجودا ذهني  
 غير موجودة في الخارج فهي موجودة  
 في الذهن لكن يستحيل ان يكون  
 مرسمة في النفس لان الصور  
 الجسمانية يستحيل انطباعها  
 في الجوهر فاذا لا بد من قوى جسمانية  
 يرسم فيها تلك الصور والمعاني ثم  
 ان النفس تطالع تلك الصور والمعاني  
 من تلك المحال الجسمانية فيكون هذه  
 القوى الجسمانية التي اثبتناها آلات  
 للنفس في ادراكها للجزئيات فنقول  
 هذا باطل اما اولافلا قد دللنا على  
 ان الصور الخيالية لا يمكن ان يكون  
 منطبعة في الدماغ فان من يتخيل يحرق  
 استحالة ان ينطبع تلك الصورة العظيمة  
 في موضع صغير من الدماغ واما ثانيا  
 فلان هذا يقتضي كون الشعور مغايرا  
 للانطباع فانكم لما اثبتتم الشعور  
 للنفس ولا يثبتون الانطباع لها لزم  
 المغايرة لكنكم لا تقولون بهذه المغايرة

من ذلك تقدمهما عليه في الخارج لكنه من حيث تعلق معروضية الثابتين  
 في العقل بامر وجودي في الخارج يستدعي لالحالة موضوعا موجودا  
 في الخارج كما مضى في التقدم بعينه واما قوله الحكم بكون الامكان متعلقا  
 بموضوع او مادة متقوض بالعقول والنفوس المفارقة وبالهوى فانها  
 ممكنة مع انها غير متعلقة بموضوع ومادة فالجواب عنه مامر من الفرق  
 بين امكانين عند تعلقهما بما في الخارج واما امكان مثل هذه الاشياء صفة  
 لما هياتها المجردة عن الوجود والعدم في العقل وهي من حيث ثبوتها  
 في العقل موضوع والامكان بهذا الاعتبار كمرص في موضوع وهو  
 ايضا صفة لوجوداتها ويكون بهذا الاعتبار كاضافة لمضاف اليه  
 واما قوله لو قيل الشئ لا يحدث الا اذا صار وجوده اولى ولا يصير اولى  
 الا اذا كان له مادة قلنا المقدمتان ممنوعتان اما الصغرى فلان الاولوية  
 لو حصلت حالة الحدوث لكان الكلام في حصولها كالكلام في حدوث  
 الحادث ويتسلسل العلل دفعة واحدة لو حصلت قبل الحدوث فوجود الحادث  
 كان موقوفا اما على وجودها او على عدمها والاول يقتضي وجود  
 الحادث معها لا بعدها والثاني يقتضي وجود الحادث قبلها كما اقتضى  
 بعدها واما الكبرى فلما مر فالجواب عنه ان الشئ لا يحدث الا اذا صار  
 وجوده واجبا فضلا عن الاولوية وانما يحدث مع تحقق وجوده غير متأخر  
 عنه ولا متقدم عليه ووجوبه انما يتحقق بان يتم استعداد مادته او موضوعه  
 لقبوله وذلك الاستتمام يتعلق بشرائط يستجمعها الحركة المتصلة  
 التي لا اول لها الموحودة في الجسم الابداعي على ما يشتمل العلم الالهي على بيانه  
 \* تنبيه \* (الشئ قد يكون بعد الشئ من وجوه كثيرة مثل العبدية الزمانية  
 والمكانية وانما نحتاج الآن من الجملة الى ما يكون باستحقاق الوجود  
 وان لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا) يريد اثبات الحدوث الذاتي للممكنات  
 ولما كان تحقيق الحدوث الذاتي مبنيا على تحقيق التأخر الذاتي لان الحدوث  
 وهو كون وجود الشئ متأخرا عن لا وجوده ينقسم الى زمانين والى ذاتي  
 لانقسام التأخر اليهما قدم الشيخ تحقيق معنى التأخر الذاتي على اثبات  
 الحدوث الذاتي واعلم ان تأخر الشئ عن غيره يقال بخمسة معان على ما حقق  
 في الفلسفة الاولى احدها بالزمان والثاني بالمرتبة او الوضع الذي يكون  
 التأخر المكاني صنفان منه والثالث بالشرف والرابع بالنطع والخامس

في اكثر الامور واما ثانيا فلان الامر لو كان على ما ذكرتم لكان من الواجب عليكم ان يكتفوا بقوتين  
 احدهما يكون خزنة للصور المحسوسات والاخرى خزنة للمعاني الوهمية ثم ان النفس متى طالعت باحدى الخزانين  
 يحصل ادراك تلك المخزونات لها لكنكم تثبتون مع ذلك قوى جسمانية اخر مدركة وهي الحس المشترك



واللهم وقوة متصرفه وهي: **الخبيرة** فليكن ما ذكرناه من الأساويل لا يطابق مذهبكم وهذه حجة قاطعة في بيان ما ذكرناه من أن هذه المسألة المذكورة في المبحث المشرقة وفي كتاب المنع أكثر فيما أوردها كذا في المبحث المذكور في درمات المسألة ٢٣٢ في النسخة فصل واحد

[illegible]

بالمعنى ولا خسران شتر كان في معنى واحد وهو السأخر بالذات والمعنى  
المشتركة ان يكون الشيء محتاجا الى آخر في تحققة ولا ذكر في ذلك لا سريحا  
الى ذات ليس في محتاج هو المتأخر بالذات عن المحتاج لا في الاحتياج  
من كون محتاج اليه مع ذلك هو الذي بالتأخر فيه وجوده فيكون  
والمحتاج بالذات الاول متأخر بالاولية وهو كحركة في القياس  
في حركته اريد وبالاختبار ان في متأخر بالاطمع وهو كالكسرة بالذات  
الى الواحد وكما ان وط بالقياس الى الشرط والمتأخر بالاولية لا يندفع  
عن التقديم بالاولية في الزمان ويرتفع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه  
لا ارادة مع المعلوم يمكن ان يكون الاول لا يرد مع اقله من غير انكاس  
ولمتأخر بالاطمع يستلزم تقدم في الوجود من غير انكاس فان المتقدم  
يمكن ان يوجد لامع الآخر امام المتأخر فلا يمكن ان يوجد الامع المتقدم  
وربما يقال للمعنى المشترك متأخر بالاطمع يخص التأخر بالاولية اسم  
لذات والشيخ يستعملهما في قاطب في باب الشفاء كذلك وذلك انه قال عند  
ذكر التقديم والعلوية وان كان قبل التقديم والاطمع على التقديم بالاولية والذات  
عاقب هذا الكتاب وقد سمي المشترك تأخرا بالذات وانما دليل عليه انه قد  
بحركة الاحتياج والاول وهو متأخر بالاولية الذي هو احد قسميه ثم اطلق  
اسم التأخر بالذات صريحا على القسم الآخر وهو تأخر ما للشيء بحسب  
غيره له بحسب ذاته وهو تأخر بالاطمع لا بالاولية وهذا التأخر اعني  
الذي بالمعنى المشترك هو آخر حقيقي وما هو في الحقيقة لان التأخر  
الزمان او المراتبية والوضع او الشرف يمكن ان يصير في ارض متقدما  
وهو هو لان المنتضى لتأخره هو امر عارض لذاته واما المتأخر بالذات  
فلا يمكن ان يفرض متقدما وهو هو لان المنتضى لتأخره هو ذاته لا غير  
لهذا خصه الشيخ به الذي يكون باسحقاق الوجود وان المتأخر بالاولية  
بحسب ان يكون في الزمان مع التقديم بالاولية والمتأخر بالاطمع لا يجب ان يكون  
في الزمان مع التقديم بل يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون ولذلك حكم  
الشيخ على المعنى المشترك بينهما بالامكان الاسم المشترك للوجوب  
والاوجوب وهو قوله وان لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا فوا (وذلك  
ذا كان وجود هذا عن آخر وجود الآخر ليس عنه في تحقق هذا الوجود  
لا الآخر حصل له الوجود ووصل اليه الحصول واما الآخر فليس

لكنه يستأنف مع مدد كالمسألة متى شئت من غير فتور ان اكتساب وهو المصباح وهذا \* يتوسد \*



قوى النفس الانسانية فانما قال على سبيل التمييز لان الاختلاف بين القوى الحيوانية المذكورة اختلاف النوع لان ماهية كل واحدة منها مخالفة لماهية الاخرى واما الاختلاف بين قوى النفس الناطقة فليس اختلافا نوعيا لان الاختلاف بين المراتب \* ٢٣٣ \* المذكورة ههنا ليس بالبحسب الاشد والانقص وذلك

لا يقتضى الاختلاف بالماهية في الظاهر واذا عرفت ذلك فنقول النفس الناطقة لها قوتان احديهما عالية والاخرى نظرية اما العملية فهي القوة التي لها لاجل كونها مدبرة للبدن وهو السمة بالعقل العملي وهذه القوة التي يستنبط الرأي الجزئي الذي يجب ان يفعله الانسان ليتوصل بذلك الفعل الى امر اض اختيارية وذلك الاستنباط انما يكون من مقدمات اولية وذاتية وتجريبية وباستعانة من هذه القوى بالعقل النظري في الرأي الكلبي الى ان ينتقل به الى الجزئي واقول ان هذا الكلام نصريح بان النفس مدركة للجزئيات ومتى اعترف بذلك تعذر عليه اثبات القوى الباطنة التي ذكرها قبل هذا الفصل واما القوة النظرية فهي القوة التي يحتاج اليها ليصير جوهرها عقلا بالفعل وتلك القوة لها مراتب اربعة الاولى استعدادها لقبول الصور العقلية حال ما لا يكون الصور حاصلة مثل نفوس الاطفال وهذه المرتبة مسماة بالعقل الهبولاني وبالمشكاة المرتبة الثانية ان تحصل لها العلوم الاولى بالفعل التي لاجلها يتمكن النفس من اكتساب العلوم النظرية وهذه المرتبة على اقسام اربعة لان استعداد الانتقال من تلك العلوم الاولى

بتوسط هذا بينه وبين ذلك الاخر في الوجود بل يصل اليه الوجود لاضنه وليس يصل الى ذلك الامارا على الاخر وهو بيان التاخر بالذات بتقريره في بعض اقسامه ومعناه ان هذا التاخر يكون اذا كان وجود هذا بمعنى التاخر كالمعلول مثلا عن آخر يعني التقدم كعلة منسلا ووجود المتقدم ليس عن المتاخر فاستحق التاخر لوجود الاول قدم حصل له الوجود ووصل اليه الحصول من علته ان كان له علة واما المتقدم فليس بتوسط المتاخر بينه وبين علته في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عن المتاخر وليس يصل الى المتاخر من تلك العلة الامارا على التقدم وذهب الفاضل الشارح الى ان المراد ان العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده والمعلول ليس بتوسط بين ذات العلة ووجودها ولست ارى هذا التفسير مطابقا لالفاظ هذا الكتاب قوله (وهذا مثل ما تقول حركت يدي فحركت المفتاح او ثم تحركت المفتاح ولا تقول تحركت المفتاح فحركت يدي او ثم تحركت يدي وان كانا معاني الزمان فهذه بعدية باندات وهذا اراد) المثال للتقدم الذاتي ومعناه واصح واعترض الفاضل الشارح على التقدم بالعلة فقال ان كان المراد من تقدم العلة على المعلول كونها مؤثرة فيه كان معنى قولنا العلة متقدمة على المعلول هو ان المؤثر في الشيء مؤثر فيه وهذا نكرار خال عن الفائدة وان كان المراد شيئا آخر فلا بد من افادة تصوره وجعل قول الشيخ الوجود لا يصل الى المعلول الامارا على العلة بما لذلك ونسبة الى المجاز وجعل التمثيل بحركة اليد والمفتاح بيانا آخر فيه ونسبه الى الركاكة واقول تقدم الشيء الذي منه الوجود على الشيء الذي له الوجود في الوجود معلوم بديهية العقل وليس الغرض من هذه البيانات والادلة تعريفه ولا شيته بل الغرض بيان امكان انفكاكه عن التقدم الزماني فان الجمهور يظنون ان وجود التقدم الزماني شرط في وجود هذا التقدم قوله (ثم انت تعلم ان حال الشيء الذي يكون للشيء باعتباره ذاته متخاياه غيره قبل حاله من غيره قلته بالذات وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد بل انما يكون له الوجود عن غيره فاذن لا يكون له وجود قبل ان يكون له وجود وهو الحدوث الذاتي) لما فرغ من بيان معنى التاخر الذاتي شرع في المقصود وهو اثبات الحدوث الذاتي للممكنات وتقريره ان حال الشيء الذي يكون له بحسب ذاته مع قطع نظر

الى العلوم النظرية اما \* ٣٠ \* ان يكون بحيث لا يحصل الاعتدال الجد والطلب وذلك هو الفكر لانه لا معنى للفكر الا ما يكون الاجماع والعزم على الانتقال من الحاضر الى المستحضر وهذا القسم هو الشجرة والزيتونة واما القسم الثاني وهو ان يحصل تلك الانتقالات من غير شوق وطلب فهذا هو الحدس ثم ان هذه الحالة قابلة للزيادة والنقصان



وكل ما كان كذلك افترض له طرفان وواسطة فالطرف الناقص من هذا الخدس هو الزيت واما الوسط ط فهو العقل بالملكة وهي الزباجة واما الطرف الاعلى فهو القوة الخدمية البشرية البالغة وهي القوة القدسية وهي التي يكاد زيتها يضيء فهذه اقسام المرتبة الثانية \* ٢٣٤ \* ثم اعلم ان النفس بعد وصولها

الى هذه المرتبة الثانية يحصل لها قوة وكمال اما الكمال وهو المرتبة الثانية من مراتب العقل النظرى وهو ان يحصل له المعقول بالفعل مشاهدا متمثلا في الذهن وهو نور على نوره وهذا يسمى عقلا مستفادا واما القوة وهي المرتبة الثالثة فان يكون للنفس ان يستحضر المعقول المكتسب الفروع كالشاهد متى شئت من غير انفسار الى اكتساب وهو المصباح وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل واتم اقدم العقل المستفاد على العقل بالفعل لان العقل بالفعل لما كان عبارة عن كون الانسان حيث يقدر على استحضار العلوم النظرية متى شئت من نور اكتساب كان ذلك من باب الملكة والملكة لا يحصل الا بعد الفعل فان ملكة الكتابة لا يحصل الا بعد فعل الكتابة واما العقل المستفاد فهو عبارة عن الفعل ولما كان الفعل مقدما على الملكة لاجرم قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل وجعل العقل بالفعل آخر المراتب النظرية واما قوله والذي يخرج من الملكة الى الفعل ومن الهبوط الى ايضا الى الملكة هو العقل الفعال وهو النار فاعلم انه كلام خارج عن مقصود الفصل لان المقصود من هذا الفصل ذكر قوى النفس الانسانية والعقل الفعال ليس من القوى الانسانية

عن غيره انما يكون قبل حاله بحسب غيره قبلية بالذات لا ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يقتضى ارتفاع الحلى التي يكون للذات بحسب الغير واما ارتفاع الحلى التي بحسب الغير لا يقتضى ارتفاع الحلى التي بحسب الذات والموجود عن الغير الممكن بالذات لو انفراد عن الغير لا يتحقق العدم بحسب الخارج واما بحسب العقل فلم يتحقق العدم ولا الوجود لان وجوده انما يكون له باعتبار وجوده علته وعدمه انما يكون باعتبار عدم علته وكلاهما مغايران له وهذه الحالة اعنى التجرد عن الاعتبارات لا يكون الا على العقل فالحلى التي لا يكون له مجردا عن الغير اما العدم واما ان لا يكون له وجود ولا عدم واما وجوده فهو حاله بحسب الغير فاذن وجوده مسبوق اما بعدمه او بلا وجوده وهذا هو الخدوب الذاتى قال الفاضل الشارح الممكن لا يتحقق الوجود من ذاته ولا يلزم منه انه يستحق الوجود فان المستحق لا الوجود هو المتمتع فاذن وجوده مسبوق بلا استحقاق الوجود لا بالعدم بالالوجود ثم قال فى قول الشيخ انه يستحق العدم لو انفراد او لا يكون له وجود لو انفراد مغالطة لانه ان اراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هي فهو في هذه الحالة لا يستحق العدم او الوجود والا كان متمتعاً لا ممكناً وان اراد به اعتبار ذاته مع عدم علته فلا يكون الانفراد افرادا والجواب عنه ان المساهبة المجردة عن الاعتبارات لا تبين لها في الخارج فهي وان كانت باعتبار العقل لا يتخلو من ان يعتبر اما مع وجود الغير او مع عدمه او لا يعتبر مع احدهما لكنهما اذا قبست الى الخارج لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق لانهما ان لم يكن مع وجود الغير لم يكن اصلا فاذن افرادها هي لا كونها وهذا معنى استحقاق العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضى تجريدها عن الوجود والعدم معا ولقطة لا يكون له وجود في قول الشيخ او لا يكون له وجود لو انفراد ليست بمعنى العدم حتى يكن معناه انه يثبت له ان لا يكون له الوجود بل هي بمعنى السلب فان الفعل لا يعطف على الاسم وتقدير الكلام كل موجود عن غيره فليس معه معنى الوجود لو انفردت ماهية وتقدير النتيجة ان تجرد تلك المساهبة عن اعتبار الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات \* تنبيه \* (وجود المعلول متعلق بالعللة من حيث هي على الحال التي بها يكون علته من طبيعة او ارادة وغير ذلك ايضا من امور يحتاج

المكنه ذكره لغرضين احدهما ان العقل الفعال هو العلة لوجود النفس الانسانية ولخروجها عن الهولانية \* الى \* الى الملكة ومن الملكة الى العقل السام فلاجل هذا التعلق اورده ههنا اشأى انه لما جعل هذه المراتب من النفس تسير لقوله تبارك وتعالى مثل نوره كشكوة فيها مصباح ايجاج الى ذكر العقل الفعال يتبين انه هو الراد بالنار



بقوله تعالى ولولم تدمسناه نار فهدانا فسبحر هذا الفصل وقد بقي فيه بحث واحد وهو انه ان فني بالقوة العلية استعداد النفس تدبير البدن وبالقوة النظرية استعدادها لقبول العلوم وبالعقل الهيولاني هو الاستعداد عند عدم المستعد به وبالعقل بالملكة حصول \* ٢٣٥ \* العلوم الاولية فالكلام صحيح ويكون هذه الاسامي واقعة عليها

بحسب مالها من هذه الآفات والاحوال وان كان المراد به ان جوهر النفس موصوفة بقوة لاجلها صح منها تدبير البدن وبقوة اخرى لاجلها استعداد لقبول العلوم فذلك منوع ولا بد لمسمى هذه القوة من الدلالة عليها \* المسئلة الخامسة \* في الفرق بين الخدس والفكر فصل واحد ( لعلك تشتهي الآن ان تعرف الفرق بين الفكرة والخدس فاستمع اما الفكرة فهي حركة ما للنفس في المعاني مستعينة بالتخيل في اكثر الامر يطلب بها الحد الاوسط وما يجري مجراه بما يصار به الى علم بالجهول حاله الفقد استعراض المعززون في الباطن وما يجري مجراه فربما تأدت الى المطلوب وربما أثبتت واما الخدس فان يتأمل الحد الاوسط في الذهن دفعة اماعقب طلب وشوق من غير حركة واما من غير اشتياق وحركة ويتأمل مع ما هو وسطه او في حكمه ) \* التفسير \* لما ذكر في الفصل الذي قبل هذا الفصل ان الانتقال من البداهات الى النظريات قد يكون بالفكر وقد يكون بالخدس اراد في هذا الفصل ان يحقق الفرق بين الامرين ليستقيم تقسيمه واعلم ان الخدس والفكر يشتركان في امر ويختلفان في امر آخر فالذي يشتركان فيه فهو

ان يكون من خارج ولها مدخل في تميم كون العلة علة بالفعل مثل الالة حاجة التجار الى القدوم او المادة حاجة التجار الى الخشب او المعاون حاجة النشار الى نشار آخر او الوقت حاجة الادمي الى الصنف او الى السداعى حاجة الاكل الى الجوع او زوال المانع حاجة الغسال الى زوال السدجن ) يريد ان يبين على ان العلولات لا تختلف عن علته التامة فذكر ان وجود المعلول متعلق بعلة المستحقة لجميع ما يحتاج اليه في حليتها بالفعل كما مضى ثم اشار الى بعض تلك الامور وقسمها الى ما لا يخرج عن ذات العلة والى ما يخرج والاول كالطبيعة المقتضية للحركة لامع الشعور والارادة المقتضية لها مع الشعور فان علة هاتين الحركتين لا يتحصل موجوده الا باحدهما وكذلك الحالة التي للنفس النباتية التي تصير بها علة لحركة غير طبيعية والارادية والحالة التي يكون للعلل التي هي فوق هذه العلل وقوله او غير ذلك اشارة الى القسم الثاني اعني ما يخرج عن ذات العلة مدله مدخل في تميم حليتها بالفعل فقد ذكر منه ستة اصناف يمكن ان يشتمل عليها قسمه وهو ان يقال تلك الامور يكون اما وجودية واما عدمية والوجودية يكون اما شيئا ينضاف الى العلة لئلا يمكن من العلية او شيئا لا ينضاف اليها والاول اما شيئا يتوسط بينهما وبين معلولها كالاكلة واما شيئا لا يتوسط وهو اما ذات ينضاف اليها كالمعاون او وصف لها كالداعي والسبي الذي لا ينضاف اليها اما محل لفعالها كالمادة واما ليس بمحل لفعالها كالزمان والعدمية كزوال المانع قوله في الوقت حاجة الادمي الى الصنف اي حاجة متخذ الاديم وهو منسوب الى جميع الاديم والاديم يجمع على ادم كافي وفاق وهو الجلد الذي لم يتم دبائغته ويجمع ايضا على ادمة كرفيف وارقفة فالنسوب اليه اما ادمي بفتح الالف والدال او ادمي بمد الالف وكسر الدال والزمان ههنا شرط وجودي لجودة الصنعة لاني كون العلة علة بالفعل والداعي غير الارادة فان الفاعل بالارادة قد يكون له داع وقد لا يكون فيحدث وهو في جميع الاحوال موصوف بانه فاعل بالارادة والسدجن في قوله حاجة الغسال الى زوال الدجسن هو لباس القيم السماء وهو ضد الصحو وعلى زوال المانع اعترض الفاضل الشارح بانه قد عدمي والعدم لا يكون جزأ من العلة الموجودة والجواب ان الشيخ لم يقل ان هذه الامور اجزاء للعلة بل ذكر انها

ان كل واحد منهما حركة بعرض للذهن من الحد الاوسط الى المطلوب واما الذي يفتقران فهو ان في الفكر وضع المطلوب اولاً ثم يطلب الحد الاوسط الذي ينتجه ثانياً فربما يجده الطالب فيثبت ينقل منه الى المطلوب وربما لا يجده وحينئذ يثبت فكره واما في الخدس الحد الاوسط في الذهن اولاً ثم ينساق الذهن منه الى المطلوب وقد يكون ذلك بغير شوق منه الى تحصيل



ذكر الوسط في حيث يكون الشعور بالوسط متقدما على الشعور بالملبوس وقد يكون لاجل شوق منه الى تحصيله فيكون الشعور بالوسط متأخرا عن الشعور بالملبوس الا ان حصول الوسط في الذهن لا يتأخر عن حصول الشوق الا قليلا الى تحصيله وفي الفكر يتأخر كثيرا \* المسئلة السادسة \* في اثبات القوة القدسية اربعة فصول

\* اشارة \* (ولعلك تشتهي زيادة دلالة على القوة القدسية وامكان وجودها فاسمع السبب تعلم ان الحدس وجودا والناس فيه مراتب وفي الفكر ففهم نبي لا يعود عليه الفكر بزيادة ومنهم من له فطنة الى حد ما ويستوعب بالفكر ومنهم من هو واقف من ذلك وله اصابة في المقولات بالحدس وذلك النقصان غير مشابهة في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت وكما انك تجد جانب الانقصان منها الى عديم فان قرار الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهائه الى شيء في اكثر احواله عن العلم والفكر) \* التفسير \* لما بين الفرق بين الفكر والحدس وكان قد ذكر ان الانتقال الحدسي قد يكون بالغيا شريفا والنفس لها ذلك وهي المسماة بالقوة القدسية اراد الا ان يخرج على اثبات هذه القوة القدسية فانه ليس كل ما صح اعتباره بحسب التقسيم العقلي وجب ان يكون موجودا والاستدلال عليه تارة بالاثني والاخرى باللمني والذي ذكره في هذا الفصل حجة انية عليه فقال القوة القدسية نوع من انواع الحدس فلا بد من اثبات الحدس ثم ان العلم بوجود الحدس ضروري بعد الاختبار فان كل من له ادنى زكاء اذا جرب نفسه فلا شك انه قد يتفق له ان يقع في ذهنه شعور شيء من غير تقدم

مما له مدخل في تبيين طبيعتها وصيرورتها علة بالفعل ولا شك ان العلة مع ما يتمتع من التأثير لا يكون علة بالفعل واعلم ان الامر العدمي ليس عدما صرقال هو عدم مفيد بوجود شيء وهو من حيث هو كذلك امر ثابت في العقل فصيح ان يكون علة لما هو مثله كما يثبت ل عدم علة العلة العدم ويصح ان يكون شرطا لوجود معلول ثابت على الاطلاق وبصير جزأ من المفهوم عن علته الصامة اذا كان ذلك المفهوم من كفا في العقل قوله (وعدم المعلول متعلق بعدم اور العلة على الحاجة التي هي بها علة بالفعل سواء كان ذاتها موجودا لا على تلك الحاجة ولم يكن موجودا اصلا) لما ذكر الامور التي يتم بها علية العلة وهي ما يتعلق بوجود المعلول بمجملتها ذكر ان عدم المعلول يتعلق بعدم شيء من تلك الجملة اما عدم حال من الاحوال المعبرة في العلية بالفعل وحدها واما عدم ذات العلة مطلقا قوله (فادام يكن شيء معوق من خارج وكان الفاعل بذاته موجودا ولكنه ليس لذاته علة توقف وجود المعلول على وجود العلة الحالة المذكورة فاذا وجدت كانت طبيعته او ارادة جارية او غير ذلك وحب وجود المعلول وان لم يوجد وجب عدمه وايهما فرض اذا كان ما ياراه ابدا او وقتا ما كان وقتا ما) اي فاذا كان الفاعل موجودا ولا مانع ولم يكن هو ذاته علة تامة بل يحتاج الى حالة من الاحوال المذكورة فوجود المعلول موقوف على وجود تلك الحالة فاذا وجدت وجب وجود المعلول لانه لم يتوقف الاعليها وان لم يوجد وجب عدمه لانه توقف على شيء لم يوجد واي الامرين فرض ابدا او وقتا مادون وقت كان ما ياراه بمثابة قوله (واذا كان ان يكون شيء متشابه الحاصل في كل شيء وله معلول لم يبعد ان يجب عنه سرمد فان لم يسم هذا مفعولا بسبب ان لم يتقدمه عدم فلا مضايقة في الاسماء بعد ظهور المعنى) اي اذا جاز ان يكون علة تامة موجودة لا اول لوجودها ولا آخر وهي متشابهة الحال في كل شيء لا يتجدد لها حال ولا يزول عنها حال ولها معلول لم يبعد ان يجب عنها دائما وانما قال لم يبعد وان كان من الواجب ان يقول وجب ان يجب عنه سرمد لان مقصوده ههنا ازالة الاستبعاد فان الجمهور يستبعدون وجود معلول دائم الوجود وايضا القطع بوجود علة هذا شأنها متى على ان العلة الاولى يتمتع ان يكون لها صفة او حال يجوز ان يتغير وذلك مما لم يسبق اليه اشارة بعد فلذلك اقتصر

طلب منه لتحصيل ذلك الشعور واما اسباب الحدس القوي المسمى بالقوة القدسية فلاننا علم ههنا \* ان الناس في الفكر مراتب ففهم النبي الذي لا يقدره الفكر علما بالجهول اصلا ومنهم من له فطنة قليلة ومنهم من هو اقوى من ذلك ويكون بحسب ان يتفق له الجرس وكما ان يرى في جانب النقصان يتشبه الامر الى من لا حدس له



فوجب ان يعتمد في جانب الزيادة انه يمكن الانتهاء الى شيء في أكثر احواله من العلم والتفكر واعلم ان هذه الحاجة يمكن ابرادها على وجهين احدهما ان يقال الحدس قابل للزيادة والنقصان فكما جاز لاتتهاء في طرف النقصان الى عديم الحدس جاز لاتتهاء في طرف الزيادة الى عظيم \* ٢٣٧ \* الحدس وثانيهما ان نسبة الحدس بالتفكر ونقول لما وجب في الفكر الذي له

هذه اعلى الحكم بالتجوز وازالة الاستبعاد وتمامه عن الدوام ههنا بالسرد لان الاصطلاح كما وقع على اطلاق الزمان على النسبة التي يكون لبعض المتغيرات الى بعض في امتداد الوجود فقد وقع على اطلاق الدهر على النسبة التي يكون للمتغيرات الى الامور انسانية والسرد على النسبة التي يكون للامور الثابتة بعضها الى بعض ثم وما الى ان مثل هذا الماثل يكون بالحقيقة مفعولا فان لم يطلق لفظة المفعول عليه بسبب ان لم يتقدم عليه عدم بالزمان فلا مضايقة في وضع الاسامي بعد ظهور المعنى فظهر من ذلك ان المفعول اعم من المحدث \* تنبيه \* (الابداع هو ان يكون من الشيء وجود غيره متعلق به فقد دون متوسط من مادة او آفة او زمان) هذا تفسر لفظة الابداع بحسب الاصطلاح القريب من استعمال الجمهور قوله (وما يتقدمه عدم زمان لم يستغن عن متوسط) وهذا تدكار لما سلف وهو ان كل مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان ومادة والفرض منه عكس نقصه وهو ان كل عالم يكن مسبوقا بعبادة وزمان فلم يكن مسبوقا بعدم ويتبين من انضياص تفسير الابداع اليه ان الابداع هو ان يكون من الشيء وجود لغيره من غير ان يسبقه عدم سبقا زمانيا وهذا يظهر ان الصنع والابداع يتقابلان على ما استعملهما في صدر النظم قوله (والابداع ادنى مرتبة من التكوين والاحداث) التكوين هو ان يكون من الشيء وجود مادي والاحداث هو ان يكون من الشيء وجود زمني وكل واحد منهما يقابل الابداع من وجه والابداع اقدم منهما لان المادة لا يمكن ان يحصل بالتكوين والزمان لا يمكن ان يحصل بالاحداث لامتناع كونهما مسبوقين بمادة اخرى وزمان آخر فاذن التكوين والاحداث مترتيبان على الابداع وهو اقرب منهما الى الالة الاولى فهو اعلى مرتبة منهما وليس في هذا البيان موضع خطائه كما ذهب اليه الفاضل الشارح \* تنبيه واشارة \* (كل شيء لم يكن ثم كان فبين في العقل الاول ان ترشح احد طرفي امكانه صار اولي بسبب وبسبب وان كان قد يمكن العقل ان يذهل عن هذا البين ويفرغ الى ضروب من البيان وهذا الترجيح والخصيص عن ذلك الشيء اما ان يقع وقد وجب عن السبب او بعد لم يجب بل هو في حد الامكان عنه اذ لا وجه للامتناع عنه فيعود الحال في طلب سبب الترجيح جذوا فلا يقف

طرف ناقص ان يكون له طرف كامل وجب في الحدس الذي له طرف ناقص ان يكون له طرف كامل والحجة على الوجهين ضعيفة لانها من التمثيلات والمعتمد في اثبات القوة القدسية ان يقول لاشك ان التصديقات النظرية ينتهي الى التصديقات البديهية والتصديقات البديهية متوقفة على تصورات اسرارها فالعلم بان الجزأ اعظم من الكل متوقف على تصور الجزأ والكل والاعظم ولا شك ان النفس الانسانية قابلة لهذه التصورات ثم ان التصديقات البديهية اسلم يتوقف على تعليم معلم فلان لا يتوقف مفردات تلك التصورات على تعليم معلم كان اولي ثم ان التصديقات البديهية وهي التي يكون تصورات جزائها كافيافي الجزم بذلك التصديق فاذن النفس الانسانية يمكنها ان ينتبه من عند نفسها لهذه القضايا الاولى غير متعاعدة بل هي ممكنة الاجتماع وهي بحال من اجتماع يلزم من اجتماعها حصول العلم النظري لا محالة فاذا كانت النفس وحدها ممكنة الاتصاف بمجموع القضايا التي يلزم من اجتماعها حصول العلم النظري لا محالة كانت ايضا ممكنة الاتصاف بذلك العلم النظري من غير تعليم معلم ثم ان العلوم

النظرية عند تركبها يلزمها علوم آخر نظرية فاذن مقتضى ما ذكرناه ان يحصل لجميع النفوس البشرية جميع العلوم النظرية من غير طلب لتحصيلها على اسرع الوجوه ولا معنى للحدس الا ذلك الا ان اشتغال النفس بتدبير البدن ومعارضة الخيال من ارضية لذلك وثبت ان مقتضى النظرية الاصلية هو الحدس القوي وان الحاجة الى الفكر



لاجل العوارض ولهذا قال صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على فطرة الاسلام \* اشارة \* ( فان اشتهيت ان ترداد في الاستدلال فاصلم انك ستبين لك ان المرسم بالصورة المعقولة مناشئ غير جسم ولا في جسم وان المرسم بالصورة التي قبلها في جسم او جسم زانت تعلم ان شعور القوة بما تدرك هو انقسام صورته ٢٣١ فيها وان الصورة اذا كانت

خاصة في الوجودات اعلم عنها القوة ارايت ان القوة ان غابت عنها ثم عاود بها رايت اليها هل يكون قد حدث هناك تغير مثلاً فيها فيجب اذا ان تكون الصورة الغيب عنها قد زانت عن القوة المدركة زوايا اما في القوة الوهمية التي في الحيز وان فقد يجوز ان يقع هذا الزوال على وجهين احدهما ان يرزق منها من قوة اخرى ان كانت كاشرة اياها والناس ان يرون عنها وينحط في قوة اخرى هي كاخزانة اياها وفي الوجه الاول لا يعود الوهم الا بتجسم كسب جديد وفي الوجه الثاني قد يعود ويلوح له مدالة ان خزانة والالفاظ اليها من غير تجسم ب باجساد واصل هذا قد يتكفى في الصور الخيالية المستخرجة في قوى سمائية فيجوز ان يكون الحزن اياها منافي ثمض او في قوة عضو والذهول عنها لقوة في عضو آخر لا حتمال اجسامنا وقوى اجسامنا التجزي ولله لا يجوز فيما ليس حسائيا بل نقول انما نحن نجد في المعقولات نظيرها بين الحائزين اعني فيما يذهل عنه ثم يسعد لكن الجوهر المرسم بالمعقولات كما يتبين لك غير حسائي ولا منقسم فليس فيه شيء كالتصرف وشيء كاخزانة ولا يصلح ان يكون هي كالتصرف وشيء من الجسم وقوة كاخزانة لان المعقولات لا ترسم

فالحي انه يجب سببه ) المحذور لا يكون واجبا وهو ممكن والممكن يقتضي ترجيح احد طرفي وجوده وعدمه على الاخر الى علة مرجحة لذلك الطرف وهذا حكم اولي وان كان قد يمكن للعقل ان يذهل عنه ويفرغ الى ضروب من البيان كما يفرغ الى التمثيل فكيف الميزان المتساوئين اللذين لا يمكن ان يتراجع احدهما على الاخرى من غير شيء آخر يضاف اليها والى غير ذلك مما يجري مجراه ويذكر في هذا الموضع ثم ان صدور الممكن المعلوم مع ذلك الترجيح عن تلك العلة اما ان يكون واجبا او لا يكون بل يكون ممكنا اذ لا روجه لان يكون ممكنا مع فرض وقوعه وان كان ممكنا عاد الكلام في طلب سبب ترجحه جديدا اي جديدا او حديدا ولا يقف بل يؤول الى الافتقار بعد كل سبب الى سبب آخر لا الى نهاية والرم منه ايضا ان لا يكون ما عرض سببا له وهو محال فاذا صدر المعلول مع الترجيح عن السبب الاول واجب وهو المطلوب وطهر من ذلك ان العلة عالم يحث صدور المعلول عنها لم يوجد المعلول وايضا ان العلة الاولى كما كانت واجبة اذ انها كانت راجعة في عليةها وانما وسم الفصل بالتبعية والاشارة مما لا شبهة له على حكم اولي وهو احتياج الممكن في وجوده الى سبب وهذا الحكم مع اوايته مشهور لم ينار ع فيه احد وعلى حكم قريب من الوضوح وهو كون السبب في سببته واجبا وهذا مما نازع فيه قوم من المتكلمين قالهم حكموا بان الفاعل المختار انما يصدر الفعل عنه على سبيل الصحة لا على سبيل اوجوب \* تنبيه \* ( مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها غير مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها ) واذ كان الواحد يجب عنه سببان حقيقيين مختلفين في المفهوم مختلفتي الحقيقة فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه او بالتفريق فان فرضنا من لوازمه عاد الطلب جدا فينتهي هي الى حثيتين من مقومات العلة مختلفتين اما للماهية واما لانه موجودا واما بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط الاخر فهو منقسم الحقيقة ) يريد بيان ان الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد الاشياء واحدا بالعدد وكان هذا الحكم قريب من الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتبعية وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية وتقريره ان يقال مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه

في جسم فيق ان ههنا شيئا خارجا عن جوهرنا في الصور المعقولة بالذات اذ هو جوهر عقلي بالفعل اذا وقع بين نفوسنا ومنه اتصاف ما ارسم منه في الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لاحكامه ٢٣٢ اذا امر الله تعالى الى ما في العالم الجسدي او الى صورة اخرى انمحن التمثيل كان او لا كان المراد



التي كانت يحازيها جانب الله من قد اعرض بها عنه الى جانب الحس اوالى شئ آخر من امور الالهية  
 انما يكون اينما اذا اكتسب ملكة الاتصال \* التفسير \* لما بين ان الانسان قد يحصل له علوم من  
 تعليم معلولا ارشاد مرشد \* ٢٣٩ \* ومن غرضه في هذا ان يحصل تلك العلوم ثم لا شك ان تلك العلوم سيما مؤرا

فيه فان الممكن لا يوجد الا بسبب  
 احتياج الى بيان السبب الحادث  
 تلك العلوم وهو جوهره فارق عن الجسم  
 والجسمانيات وبالجملة فهذا الفصل  
 يشتمل على الوجه الامي للقوة القدسية  
 وما يشبهها واحتمل ان الكلام في اثبات  
 هذا المطلوب مبني على مقدمات اولها  
 ان الشئ الذي منا يحل فيه العلوم  
 العقلية ليس بجسم ولا جسماني وانه  
 يحتاج الى هذه المقدمة حتى يبين  
 امتناع وجود خزنة تحفظ فيها  
 الصور المنحبة عن العقل وثانيها  
 ان الادراكات الخمسة الباطنة  
 حاصلة لقوى جسمانية وانما احتجنا  
 الى هذه المقدمة حتى يمكن اثبات  
 خزنة تحفظ الصور المنحبة فيها  
 وثالثها ان شعور القوة بما يدركه  
 هو نفس ارتسام ذلك المتشعر به  
 واحتج على ذلك بقوله ارايت لو غابت  
 القوة عن تلك الصورة ثم ماودتها واتقنت  
 اليها هل يكون قد حدث هناك  
 غير يمثلها ولعلنا ان يقول اننا لزم  
 ذلك ولا يمكن في ابطاله مجرد الاستفهام  
 على سبيل الانكار لاسيما وقد مضت  
 الادلة القاهرة على اثبات ذلك وانما  
 احتجنا الى هذه المقدمة حتى تبين  
 ان النفس متى كانت غافلة عن الصور  
 المعقولة فان تلك الصور لا يمكن  
 ان يكون موجودة فيها اذ لا معنى  
 لتعلقها الانفس حصولا لها فيها

اي علمه لاحد هما غير علمه الاخر وتغاير المفهومين يدل على  
 تغاير حقيقتيهما فاذن المفروض ليس شيئا واحدا بل هو شيان او شئ  
 موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضنا واحدا هذا خلف وهذا القدر  
 كاف في تقرير هذا المعنى ولزيادة الوضوح قال وذلك الشئان اما ان يكونا  
 من مقومات ذلك الشئ الواحد ومن لوازمه فان كانا من لوازمه عاد الكلام  
 الاول بعينه ولم يقف فهما اذن من مقوماته وفي بعض النسخ بزيادة  
 او بالتفريق بعد قوله فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه والمراد منه  
 ان يكون احدهما من مقوماته والاخر من لوازمه وحيث لا يكون حثيثة  
 استلزام ذلك الارتم هي بعينها حثيثة ذلك لمقوم ويلزم منه ان يكون مبدا  
 حثيثة الاستلزام غير خارج عن ذاته والافعال الكثرية وعلى الجملة مع جمع  
 التقديرات يلزم منه ترك اما في ماهية ذلك الشئ اولانه موجود بعد كونه  
 شيئا ما او بعد وجوده بتفريق له والاول كما في الجسم بحسب ما هـ ته  
 المنقسم الى مادة وصورة والنسائي كما في العقل الاول بحسب التكرار الذي  
 يلزمه عند وجوده بسبب تغاير ماهيته ووجوده والثالث كما في الشئ المنقسم  
 الى اجزائه او جزئياته فاذن كل ما يلزم عنه شيان مع ليس احدهما بتوسط  
 فهو منقسم الحقيقة واشترط ان لا يكون احدهما بتوسط لان الاشياء الكثرية  
 يمكن ان تصدر عن الواحد الحقيقي ولكن البعض بتوسط البعض وانما قال  
 فهو منقسم الحقيقة ولم يقل منقسم الماهية لان الماهية قد يكون بسيطة  
 والتكرار يلزمها اما الوجود او لا يعرض بعد الوجود كما مر وعارض الفاضل  
 الشارح ذلك بان الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشئ  
 ليس بحجر وليس بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل  
 قائم وقاعد وقد يقل اشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة ولا شك في ان  
 مفهومات سلب تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء وقوله لتلك الاشياء  
 مختلفة ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان يكون الواحد لا يسلب عنه  
 لا واحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا والجواب عنه ان سلب  
 الشئ عن الشئ واتصاف الشئ بشئ وقول الشئ للشئ امور لا يتحقق  
 عند وجود شئ واحد لا غير فانها لا يلزم الشئ الواحد من حيث هو واحد  
 بل يستدعي وجود اشياء فوق واحدة يتقدمها حتى يلزم تلك الامور لتلك  
 الاشياء باعتبار ان مختلفة وصدر الاشياء الكثرية عن الاشياء الكثرة

فيسهل فهمها عند حصولها فيها ورابعها ان القوى المدركة الباطنة لها خزنة للمحفظ فيها ما يغيب  
 عنها فان الحس المشترك خزنته الخيال والوهم خزنته الحافظة ثم ان ما يزول عن الحس والوهم من الصور  
 الامور فقد يكون ذلك ان تلك الصور تحفظ في خزنة الحس والوهم وقد لا يكون كذلك فان كان الاول صارت



لك الامور لا يحتمل حاضرة عند اقبال القوتين المدركتين الغنى الحس المشترك والوهم الا بتجسيم كسب جديد ولقابل ان قول انا قد ادرى على هذه الاصول فيما مضى ولكننا نقول الان انها بتقدير النجدة مناقضة للمقدمة الثالثة لان المعاني الوهمية حين ما يكون تحفظ في الخزانة اذ لم يكن \* ٢٤٠ \* مشعورا بها وحين ما يكون

في القوة الوهمية يكون مشعورا بها وكذا الصور المحسوسة حين ما يكون تحفظ في الخيال اذ لم يكن مشعورا بها وحين ما يكون في الحس المشترك مشعورا بها فالاولا ان الشعور بالشيء مفاير لمجرد حصول ذلك الشكل له والى كانت الخزانة شاعرة تلك المعاني لانها حاصلة فيهما دلثا والثاني مشعور ليس عبارة عن حصول مشعور به لشيء مطابقا بل للقوة الشاعرة والخزانة وليس لها قوة شعور فنقول ان هذا الشعور ان كان هو مجرد الحصول كان الشاعر ماله الحصول وحينئذ يعود الازم وان كان غيره فند توجسه الكلام واذا ثبت ان المشعور مفاير الحصول بطلت المقدمة الثالثة وثبت انه لا يلزم من حصول هذه الصور في النفس كأنها شاعرة بها فاذن لا يلزم من عدم شعور النفس بها عدم حصولها في النفس وحامسها ان خزانة القوة يجب ان يكون مفايرة للقوة وهذه المفايرة لا تحصل الا اذا كانت القوة موجودة في جسم وخرانتها تكون موجودة في جسم آخر ولما كان الحس المشترك والوهم قوتين جسمائيتين صح ان يكون لهما خزانة مفايرتان لهما واما النفس المتساقطة لم يكن جسمانية اسمحال ان يكون لها قوة تكون خزانة لها فان قيل لم لا يجوز

ليس بمحل وبيانه ان السلب يقتضي ثبوت مسلوب ومسلوب عنه بتقدماته ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط وكذلك الاتصاف يقتضي ثبوت موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقول او الى قابل ووشي يوجد المقول فيه واختلاف المقول كالسواد والحركة يقتضي الى اختلاف حال التماثل فان الجسم يقبل السواد من حيث يفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا يتبع خروجه عنها واما صدور الشيء عن الشيء امر بكم في تحقيقه فرض شيء واحد هو العلة والا لا يمنع استبعاد جميع العلولات الى مبدء واحد لا يقبل الصدور ايضا لا يحقق الابد تحقق شيء يسدر عنه ووشي صادر لانا نقول الصدور يقع على معنيين احدهما امر اضافي يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر عنه المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة لهما وكلامنا فيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قديك ن هو ذات العلة بمبناها ان كانت العلة علة لذاتها وقد تكون حالة تعرض لهما ان كانت علة لذاتها بل بحسب حالة اخرى اما اذا كان المعلول فرق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم منه التكرار في ذات العلة كما مر او هام وتنبهات (قال قوم ان هذا التسمية لم يوس موخود لذاته واجب لنفسه لكنك اذا تذكرت ما قيل لك في شرط واجب الوجود لم يجد هذا المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى لا احب الاقربين فان الهوى في حظيرة الامكان افول ما قال آخر ون بل هذا الموجود المحسوس معلول ثم افترقوا بينهم من زعم ان ام له وطبته غيرهم لو ان لكن صفة معلولة فهو لا قد جعلوا في الوجود واجبين وانت خير باستحالة ذلك ومنهم من جعل وجوب الوجود لضدين اوله عدة اشياء ويجعل غير ذلك من ذلك وهو لا في حكم الذين من قبلهم) يريد بيان مذاهب الناس في وجوب اعيان الموحودات وامكانها وقدمها وحدثها وان يثبت على ما هو الحق عنده منها واول اختلافهم في الشيء الغنى عن المؤثر الذي هو موجود لنفسه واجب لذاته هو واحد ام اكثر من واحد والقاتلون بانه اكثر من واحد افترقوا الى قائلين بانه هذه الموجودات المحسوسة والى قائلين بانه غير ذلك والفرقة الاولى رعت ان الافلاك والكواكب يشكالها وهي انما ونضدها والعناصر بكمياتها واجبة قديمة وان الممكن

ان يكون للنفس قوتان احدهما ان يكون مدركة والاخر يكون خزانة لها كما ان لها قوتين \* الحادث \* عملية ونظرية فنقول القوة التي هي خزانة النفس اما ان تكون موجودة فيها او بيانية عنها فان كانت موجودة فيها كانت مشعورة بالوجود في تلك القوة موجودة للنفس فيعوز المجال وان لم يكن موجودة في النفس كان شيئا مباينا عن النفس



ويجب ان لا يكون جسدا ولا حسما نبالا من محل الصور العقلية هكذا يجب ان يكون وذلك هو الذي اطلت عليه  
واذا ثبت هذه المقدمات فقول كما ان زوال المعاني الوهمية قد يكون بحيث لا يحتاج في استحضارها الى تجسم  
كسب جديد وقد يحتاج \* ٢٤١ \* فيه الى ذلك كذلك زوال صور العقلية من العقل قد يكون

بحيث يحتاج في استحضارها الى  
تجسم كسب جديد وقد لا يكون كذلك  
وقد ذكرنا ان عدم الحاجة الى تجسم  
كسب جديد في المعاني الوهمية لان  
تلك المعاني كانت محفوظة في قوة  
هي خزانة الوهم وذكرنا انه يمنع  
ان يكون للنفس الناطقة خزانة  
وذكرنا ايضا ان تلك الصور العقلية  
يمنع ان يكون باقية في النفس عند  
خفلة النفس عنها فليبق الا ان ههنا  
موجودا خارجا عن جوهرها تكون  
الصور العقلية موجودة فيه فاذا حصل  
بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم من  
ذلك الجوهر في نفوسنا الصور العقلية  
الخاصة بذلك الاستعداد واذا عرضت  
عنه النفس الى شيء آخر اما الى  
البدن واما الى صورة اخرى زالت  
الصورة ثمالت اولا ومثال النفس  
المرآة المتخيلة فانه متى حوذي بها  
شيء آخر زالت الصورة الاولى واذا  
عرفت ذلك فنقول الشيء الذي  
منه يقبض على نفوسنا هذه الصور  
العقلية هو العقل الفعال فهذا حاصل  
الكلام في هذا الفصل ولتحرر هذه  
الحجة على طريق التقسيم فنقول انا  
اذا علمنا شيئا فقد حصلت فينا فاذا  
علمنا ذلك المعلوم استحال ان يكون  
حقيقته باقية فينا اذ لا معنى للعلم  
الا حصول تلك الصور في النفس  
فهي كانت تلك الصورة باقية  
في النفس استحال ان لا يكون النفس

المحدث في العالم هو الحركات والتركيبات وما يتبعها لا غير والشيخ  
رد عليهم بتذكر ما مر من شرط واجب الوجود هو انه واحد غير محتاج  
في قوامه الى شيء وغير منقسم بحسب الحد والماهية ولا بحسب المعنى  
والقوام ولا بحسب الكمية الى اجزاء ولا الى جزئيات ولا الى ماهية ووجود  
وان جميع ما هو موسوف بشيء من ذلك ممكن ثم استشهد على امتناع  
كون هذه المحسوسات الموصوفة بذلك مبادئ بانفسها غيبة عن غيرها  
بقوله تعالى لا يجب الا فلين في قصة ابراهيم عليه السلام حكاية عنده حين حكم  
بامتناع ربوبية الكواكب لافولها فان الامكان اقول ما واما الفرقة الثانية  
القائلة بان هذه المحسوسات ليست بواجبة فقد افترقوا الى قائلين بان مادة  
هذه المحسوسات وعناصرها واجبة والى قائلين بانها ليست بواجبة  
اما القائلون بانها واجبة ففهم من ذهب الى انها هيولى مجردة عن الصورة  
ككثير من القدماء ومنهم من ذهب الى انها اجزاء هي اجسام اما متفقة  
بالنوع مختلفة بالاسكال وهم اصحاب ذيقرطيس واما مختلفة بالنوع  
وهم اصحاب الخليلط وهم من ذهب الى انها عنصر واحد هو ماء ونجار  
او هواء او غير ذلك ثم اتفقوا على ان هذه المحسوسات كائنة من تلك المادة  
حادثة معلولة واثبتوا علة مغايرة لها اما واجبة واحدة او فوق واحدة  
اما القائلون بانها واحدة فهم بعض القائلين بالهيولى المجردة وجميع  
من قال بالاجزاء او بالعنصر الواحد واما القائلون بانها فوق واحدة فهم  
من جملة القائلين بالهيولى المجردة وهم الحرثانيون الذين قالوا بان المبادئ  
خمس هيولى وزمان وخل ونفس واله واما القائلون بان المادة ليست  
بواجبة وان الواجب اكثر من واحد فهم الجاعلون وجوب الوجود  
لضدين خير وشر ويعبرون عنها تارة بيزدان واهر من وتارة بالتور  
والظلمة والشيخ رد على جميعهم بتذكير البرهان على ان واجب الوجود  
واحد قوله (ومنهم من وافق على ان واجب الوجود واحد ثم افترقوا  
فقال فريق منهم انه لم يزل ولا وجود لشيء منه ثم ابتدا واراد وجود  
شيء هندي ولولا هذا لكانت احوال متجددة من اصناف في شيء في الماضي  
لانهاية لها موجودة بالفعل لان كل واحد منها وجد فالكمل وجد فيكون  
لما لانهاية له من امور متعاقبة كلية مختصرة في الوجود قالوا وذلك محال  
وان لم يكن كلية حاصرة لاجزائها معا فاتها في حكم ذلك وكيف يمكن

شاعرة بها ثم ان تلك \* ٣١ \* الصور اما ان يكون متحفظة في قوة اخرى وهي خزانة لا نفسنا وانه  
محال لان تلك الخزانة ان كانت موجودة في انفسنا كانت الصور الموجودة فيها موجودة في انفسنا فيعود المحال  
وان لم يكن موجودا في نفوسنا فهو موجود مبان عن نفوسنا ويجب ان يكون بحيث يقبض عنه هذه الصور



علي نفوسنا عند اتصال نفوسنا به وذلك الشيء يجب ان يكون عقلا بالفعل وهو العقل الفعال واذا عرفت ذلك فنقول اصل الحجة يرجع الى ان الانسان يصير لما بعد ما لم يكن فلا بد له من سبب وذلك السبب يجب ان يكون عقلا بالفعل واذا كان كذلك فنقول انه لا حاجة في تقرير هذه الحجة الى \* ٢٤٢ \* شيء من المقدمات المذكورة

لان محل تلك العلوم سواء كان جسما او جسمانيا فانه لا يختلف به الغرض وكيف كان فانه قد صار لما بعد ان لم يكن وذلك لا بد له من سبب فهذا ظاهر لا شك فيه انما الشأن في قوله ان ذلك السبب يجب ان يكون عقلا بالفعل فلم قال ذلك وبأي برهان ذهب اليه وغاية ما يمكن ان يقال في تقريره ان السبب المعطى لهذه العلوم يجب ان يكون عنده هذه العلوم وكل من عنده هذه العلوم فانه يجب ان يكون مجردا وهاتان المقدمتان لا بد لهما من البرهان فانه ليس كل من اثر في شيء ويجب ان يكون ذلك الاثر حاصله فار العقل الفعال عندهم هو اعم حدوث كل الحوادث في عالمنا هذا من الالوان والصور والمقادير والاشكال فانه يجب ان يكون موصوفا بكل الالوان وبكل المقادير وبكل الاشكال ثبت انه لا يلزم من كون الشيء مؤثرا في الشيء ان يكون موصوفا بمثل ذلك الاثر فاذا لا يجب ان يكون سبب حدوث العلم فينا طالما واما المقدمة الثانية فلانا وان سلمنا ان السبب المعطى للعلم يجب ان يكون طالما لم قلتم ان ذلك العالم يجب ان يكون جوهر عقليا ولم لا يجوز ان يكون مبدأ حدوث هذه الصور جوهر انفسانيا اعني ان ذلك الجوهر وان لم يكن جسما ولا حالا في الجسم

ان يكون حال من هذه الاحوال بوصف بانها لا يكون الا بعد ما لانهاية له فيكون موقوفة على ما لانهاية له فيقطع اليها ما لانهاية له ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لانهاية له ومن هؤلاء من قال ان العالم وجد حين كان اصل وجوده ومنهم من قال لا يمكن وجوده الا حين وجد ومنهم من قال لا يتعلق وجوده بحين ولا بشيء آخر بل بالفاعل ولا يستل عن لم وهو لا هلا ولا (لما فرغ عن ذكر اقوال القائلين بان الواجب اكثر من واحد شرع في اقوال القائلين بانه واحد وهم بعد اتفاقهم على ذلك افترقوا فرقتين ذهبت احدهما الى ان ماعداء مسبوق بالعدم سبقا زمانيا وهم المتكلمون وكثير من سائر الملمين والثانية الى ان بعض ماعداء غير مسبوق بالعدم لاسبقا بالذات وهم جمهور الحكماء فقاتل الفرق الاولي ان واجب الوجود لا يزل غير موجود لشيء ثم ابتدأ او وجد العالم بارادة واحتجوا على ذلك بان الحسالة لو لم يكن كذلك لزم القول بحدوث الاول لها كما ذهبت اليه الحكماء وهو باطل لامور منها وجوب كون تلك الحوادث موجودة بالفعل لان كل واحد منها موجود فاذا كان يكون لما لانهاية له كلية منحصرة في الوجود والانحصار في شيء يناقض عدم التناهي وان لم يكن لها كلية منحصرة لاحادها معا في الوجود فانها في حكم ذلك عقلا بناء على ان الحكم على كل واحد هو الحكم على كل الاحاد والشيخ اشار الى هذه الحجة بقوله موجودة بالفعل الى قوله فانها في حكم ذلك وهنا امتناع وجود كل واحد من الحوادث لكونه متوقف الوجود على انتضاء ما لانهاية له من الحوادث السابقة والامور المرتبة غير المتناهية بمتنع ان ينقضي واشار الى هذه الحجة بقوله وكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال الى قوله فيقطع اليها ما لانهاية له ومنها وجوب تزايد عدد الحوادث بتجدد كل حادث وما لا يتناهي بمتنع ان يزيد او ينقص والى هذه الحجة اشار بقوله ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لانهاية له ثم ان هذه الفرقة اذا طولبوا بعلّة تخصيص حدوث العالم بالوقت الذي حدث فيه دون سائر الاوقات التي يمكن فرضها مما لا يتناهي قبله وبعده افترقوا بحسب الاقوال الممكنة فيه الى قابل بثبوت التخصيص بالوقت المعين اما الذات ذلك الوقت او للفاعل او لشيء غيرهما والى قائل بنفي التخصيص

الا انه يكون متعلقا بالاجسام فان مثل هذا الجوهر لا شك انه قد يكون عاقلا فيجوز ان يكون سبب حدوث \* و \* هذه العلوم في النفس نفس العلم او نفس انسان آخر و شيء من النفوس الفلكية وعلى هذه التقديرات لا يجب ان يكون بهما جوهر عقلي محض مجرد من كل الوجوه ويكون هذا السبب لحدوث هذه العلوم فينا فظهر ان المقدمات



المذكورة في هذا الفصل غيرنا فعة في المطلوب وان المقدمات النافعة غير مذكورة وههنا يبحث آخره هو ان ما ذكره لوصح لما افترق الحال فيه بين النفس الناطقة وبين الوهم فان المعاني التي تدركها الوهم اذا صارت مخزونة فاننا لانعني بذلك \* ٢٤٣ \* ان تلك الامور التي كانت موجودة في القوة الوهمية انتقلت

بعينها الى الخزانة فان انتقال الصور والاعراض محال بل نعني به انه يحدث مثل تلك الصور في الخزانة ثم اذا طالعها الوهم فاننا لانقول ان تلك الصور الحادثة في الخزانة انتقلت بعينها الى الوهم فانه محال بل نعني به انه يحدث مثلها في الوهم واذا كان كذلك فالوهم اذا ادرك معنى ثم انه يغيب عنه ثم يعود الى مطالعته فانه لا بد ههنا من شي مباني يكون علة لحدوث تلك المعاني الوهمية ويكون حدوث تلك المعاني في الوهم من ذلك المباني انما يكون لاتصال من الوهم بذلك المباني واعني بالاتصال استعدادا تاما يحدث فيه لسبب من الاسباب الخارجية لاجله يحدث من ذلك المباني تلك الصورة فيه فثبت انه لا فرق بين العقل والوهم في هذا المعنى من هذا الوجه وان كان بينهما فرق من وجوه اخرى واعلم ان السيل الى اثبات العقل الفصل ان يقال ان هذه العلوم لما حدثت فلا بد لها من سبب وذلك السبب يجب ان لا يكون جسما ولا جسمانيا لما سيأتي ان الجسم او الجسماني لا يمكن ان يكون موجودا واذا كان قدما بذاته وجب ان يكون عاقلا لذاته ولغيره بالطرق المذكورة في هذه المسئلة ثم ان ذلك الشيء ليس هو الله تعالى لان الواحد لا يصدر عنه الا

وبالحقيقة لا فرق بين نافي التخصيص وبين مثبتيه لسبب الفاعل وحده لا غير فاذن الفرقة المذكورة افترقوا الى ثلث فرق فرقة اعترفوا بالتخصيص ذلك الوقت بالحدوث وبوجود علة لذلك التخصيص فغير الفاعل وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجرى مجريهم وهؤلاء انما يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب ويحملون علة التخصيص مصلحة تعود الى العالم وفرقة ثانيا بالتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتعلا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول ابي القاسم البلخي وهو المعروف بالكعبي ومن تبعه منهم وفرقة ثالثة اعترفوا بالتخصيص خوفا من الحجر عن التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا بشي آخر غير افاعل وهو لا يستل عما يفعل او اعترفوا بالتخصيص وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان الفاعل المختار يرجع احد مقدم وريه على الاحر من غير تخصص وتمثلوا في ذلك بعطشان يحضره الماء في اثنتين متساويتين النسبة اليه من كل اوجوه فانه يختار احدهما لا محالة وبغير ذلك من الامثلة المشهورة وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري ومن يحدو وحدوه وغيرهم من المتكلمين المتأخرين واشار الشيخ الى هذه الاقوال بقوله ومن هؤلاء من قال الى قوله ولا يسأل عن لم وختم اقوال المتكلمين بقوله فهو هؤلاء هؤلاء قوله (وبازاء هؤلاء قوم من القائلين بوحداية الاول يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولوية وانه لا يتغير في العدم الصريح حال الاولى فيها به ان لا يوجد شيئا او بالاشياء ان لا توجد عنه اصلا وحال بخلافها) لما فرغ عن بيان مذاهب المتكلمين شرع في مذاهب الحكماء وبدأ باتهم يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولوية له لان ذلك يقتضي قدم العقل من جانب الفاعل فان الفاعل اذا كانت فاعليته واجبة له وجب ان يكون فاعلا دائما اما ان كانت فاعليته ممكنة احتاج في فاعليته الى سبب آخر كما مضى بيانه وواجب الوجود لا يجوز ان يكون كذلك واراد بالاحوال الاولوية الاحوال التي لا يتوقف وجودها على شي غير ذاته ككونه قادرا وطالما وفاعلا ويقا بلها الاحوال الثابتة المتوقفة على وجود الغير ككونه اوليا واهرا وظاهرا وباطنا وهي لا يكون له واجبة لذاته بل عند وجود غيره ثم ذكر

واحد فلا بد من شي آخر فهذا هو الطريق الى اثبات هذا المطلوب وان كان في كل واحد من مقدماته بحث طويل \* اشارة \* ( هذا الاتصال علة قوة بعيدة هي العقل الهيولاني وقوة كساسة هي العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها ان تقبل بالنفس الى جهة الاشراق متى شاء بملكة متمكنة وهي المسماة بالعقل بالفعل ) \* التفسير .



لما بين ان صيرورة النفس عامة بالاشياء بعد ما لم يكن كذلك لاجل اتصالها بالعقل الفعّال وهذا الاتصال ايضا امر حادث ولا بد له من علة لاجرم تكلم ههنا في علة ذلك الاتصال ثم قد علمت ان المراد من هذا الاتصال صيرورة النفس مستعدة استعدادا تاما لقبول تلك العلوم وهذا الاستعداد له ﴿ ٢٤٤ ﴾ علة قابلية وهي العقل

الهيولاني وعلة كاسبة وهي العقل بالملكة والمعنى بكونها كاسبة ان حدوث ذلك الاستعداد في جوهر النفس لاجل حصول تلك العلوم البدئية فيه واما كمال الاستعداد فانها يحصل للنفس اذا صارت بحيث متى شئت استحضرت تلك العلوم فانها ستحضر وكونها كذلك انما يكون بملكة متمكنة من جوهرها وهي المسماة بالعقل بالفعل \* اشارة \* (كثرة تصرف النفس في الخيالات الحسية وفي المثل المعنوية اللتين في الصورة والذاكرة باستخدام القوة الوهمية والمفكرة تكسب النفس استعدادا لقبول مجرداتها عن الجوهر المقارن لناسبة ما يتحقق ذلك مشاهدة الحال وتأملها وهذه التصرفات هي المخصصة للاستعداد التام لصورة صورة وقد يفيد هذا التخصيص معنى عقلي لمعنى عقلي) \* التفسير \* لما ذكر ان العقل بالملكة قوة كاسبة لذلك الاتصال اراد ان بين كيفية كونها كاسبة وبيان ذلك ان النفس تصرفات في الصور المخزونة في الخيال وفي المعاني المخزونة في الذاكرة ولكن ذلك التصرف ليس لها ابتداء فان النفس لا تدرك الجزئيات فكيف يتصرف فيها بل تصرفها في تلك الصور والمعاني انما يكون باستخدام

بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفعل فاشار الى ان عدم الصريح لا يتخير فيه حال يكون فيها امساك الفاعل عن الفاعلية اولى بالانسياس اليه او يكون لاصدور الفعل اولى بالقياس الى الفعل من حال اخرى يصير فيها فاعليته اولى به او صدور الفعل اولى بالفعل وخرجه من ذلك الرد على التلويح بكون بعض الاوقات اصح لان يفعل فيه من الباقية قوله (ولا يجوز ان يسبح ارادة متجددة الالداع ولا ان يسبح جزافا وكذلك لا يجوز ان يسبح طبيعة او غير ذلك بل لا تجد حال وكيف يسبح ارادة الحال تجد وتوحي حال ما تجد كمال ما يجد له انتجد فتجد واذ لم يكن تجد كانت حال ما لم تجد له شيء حالا واحدة مستمرة على نهج واحد سواء جملة التجدد لامر تيسر او لامر زال مثلا كحسن من الفعل وقتا تيسرا وقت معين او غير ذلك مما عدا او كفتح كان يكون له او كان قد زال او طابق او غير ذلك كان فرال) لكان الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذي يتساوى مقدوره بالقياس اليه من حيث هو قادر احتاجوا الى اثبات شيء بسببه يتخصص الطرف الذي يختاره فابتدوا له ارادة يتعلق بذلك الطرف وهي متجددة عند بعض المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة وغير زائدة على علمه عند الكبي فاشار الشيخ الى ابطال الارادة المتجددة اولا بانها لا بد وان يتبع امر المتجدد يقتضي اشار احد المقدورات كشوق ما او ميل اليه وهو الداعي والالكان تعلقها بذلك المقدور دون ما عداه جزافا وهما منفيان عنه تعالى بالاتفاق والجزاف لفظه معربة معناه الاخذ بكثرة من غير تقدير وقد يطلق بحسب الاطلاق على فعل يكون مبداء شوقا تخيليا من غير ان يقتضيه فكر كالرياضة او طبيعة كالتنفس او مزاج كحركات المرضي او مادة كاللعب باللحبة مثلا وهو باعتبار من الفاعل كان البحث يكون باعتبار من الغاية والشيخ اطلقه ههنا على الفعل الذي يتعلق الارادة به للشعورية فقط من غير استحقاق واختصاص ثم ان الشيخ جعل الحكم اعم بمافية التنازع للاستظهار فقال وكذلك لا يجوز ان يسبح طبيعة او غير ذلك بل لا تجد حال اي لا يجوز ان يحدث شيء من شرائط الفاعلية التي يتعلق بها الفعل على الاطلاق سواء كانت طبيعة او ارادة او قسرا من غير تجد وبطل ذلك بان حال الشيء المتجدد انما يكون كحال الفعل المتجدد الذي كلامنا فيه وكما يحتاج الفعل الى ذلك الشيء في تجده وكذلك يحتاج ذلك الشيء الى تجد امر آخر وتسلسل اما دفعة وهو باطل واما شيئا بل شيء

القوة الوهمية واسطة ذلك يستخدم القوة المفكرة واذا عرفت ذلك فنقول ان تصرف \* وهو \* النفس في الصور والمعاني الخزينتين على هذا الوجه يكون سببا لان تصير النفس مستعدة لقبول الصور العقلية على الجوهر المقارن وانما قلنا ان ذلك التصرف سبب لحدوث هذا الاستعداد لان بين ذلك التصرف وبين ذلك



الاستعداد مناسبة مخصوصة والدليل على تلك المناسبة انما نجد هذه المناسبة من انفسنا فانما نجد من انفسنا انما  
تفكرنا - حصل لنا هتيب التفكير العلوم فدل ذلك على ان تصرف النفس في تلك الجزئيات استخدام المفكرة سبب  
لان يحدث لها ذلك الاستعداد ﴿ ٢٤٥ ﴾ واعلم ان تخصيص قبول النفس بصورة عقلية بدون اخرى

تارة يكون لاجل ان تصرف في هذه  
الجزئيات بفيد ذلك التخصيص  
وتارة يكون لاجل ان تصرف  
في المعاني العقلية في ذلك التخصيص  
ولقائل ان يقول ان الذي ذكرتموه  
من حصول صورة مجردة في الذهن  
فقد سبق الكلام عليه والذي  
ذكرتموه من ان تلك الصورة تفيض  
من جوهر مفارق فقد سبق الكلام  
عليه ايضا ولكن ههنا بحث ثالث  
وهو فيما ذكرتموه من ان تصرف  
النفس في الصور والمعاني الجزئيتين  
يكون سببا لان تستعد النفس  
لقبول صورة عقلية فان لقائل  
ان يقول النفس ان كانت مدركة  
لتلك الصور الجزئية والمعاني الجزئية  
فبطل القول بالقوى فبطل القول  
بالاستخدام الذي ذكرتموه وان لم  
يكن مدركة لها استحال تصرفها  
فيها لان من لا يعلم الشيء اتصال  
ان يتصرف فيه لا يقال النفس تعلم  
علما كليا ان لها بدنا وان في ذلك  
البدن قوة مدركة للصور الجزئية  
وقوى اخرى مدركة للمعاني الجزئية  
ثم ان النفس تريد ان تصرف في القوة  
المفكرة التي لا يعلمها الا على وجه  
كلى في تلك الصور والمعاني التي  
لا يعلمها الا على وجه كلى فيلزم من  
تلك الارادة الكلية تصرف جزئي  
للقوة المفكرة في تلك الصور الجزئية

وهو القول بحدوث لا اول لها ثم اشار الى ابطال القول بالارادة القديمة  
وبان الارادة عبر زائدة على العلم بقوله واذ لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد  
شيء حالا واحدة مستمرة على نهج واحد وذلك يقتضى اما لا صدور  
الفعل عن الفاعل اصلا واما صدوره في جميع اوقات وجوده واعلم ان المعتزلة  
الذين لا يقولون بالارادة المتجددة لا يعترفون بتجدد شيء غير الفعل اصلا  
مع قولهم اما يكون بعض الاوقات اصلح للصدور اما بامتناع الصدور  
في غير ذلك الوقت فلما فرغ الشيخ عن ابطال القول بتجدد شيء  
وابطل القول بان لا يتجدد شيء اشار الى هذين القولين ايضا قول يتجدد  
فقال وسواء جعلت التجدد لامر تيسر كحسن من الفعل وقتا ما تيسر يعني  
القول بصالح بعض الاوقات او معين يعني صيرورة الفعل متأثرا بعد كونه  
ممتما او غير ذلك مما يعبرون عنه بحسب اصطلاحاتهم او جعلته لامر  
زال كقبح كان فزال عند الوقت الصالح او امتناع كان فزال عند وقت  
الامكان او غير ذلك بحسب عباراتهم فان القول بجميع ذلك قول بتجدد شيء ما  
وقد اطلقنا قوله ( قالو فان كان السداعى الى تعطيل واجب الوجود  
عن افاضة الخير والجلود هو كون المعلول مسبوق بعدم لا محالة فهذا  
الداعى ضعيف وقد انكشف لذوى الانصاف ضعفه على انه قائم  
في كل حال لس في حال اولي بايجاب السبق منه في حال واما كون المعلول  
ممكن الوجود في نفسه واجب الوجود لغيره فليس يناقض كونه دائم  
الوجود بغيره كما نبهت عليه) ولما فرغ من الاشارة الى قدم الفعل بما هو من جانب  
الفاعل وبما هو من جانب الفعل وابطل القول بالحدوث اراد ان يشير الى ضعف  
جميع القوم وحججهم ايضا ينقسم الى ما يتعلق بالفاعل والى ما يتعلق بالفعل فالتعلق  
بالفاعل هو قولهم ان فعل الفاعل المختار يجب ان يكون مسبوقا بعدم  
وما يتعلق بالفعل هو قولهم الفعل في نفسه يمتنع ان يكون الامحدا  
فذكر ان السداعى لهم الى القول بالحدوث مع كونه مشتملا على التزام  
امر شنيع وهو تعطيل الواجب بل ذكره فيما يلزم من افاضة الخير والجلود  
ان كان هو ان يكون الفعل مسبوقا بعدم فهذا غرض ضعيف ومع ذلك  
فهو حاصل في كل حال سواء حدث الفعل في الوقت الذي حدث اوفى وقت  
آخر حدث قبله او بعده من غير تخصيص واولوية لذلك الوقت دون غيره  
وان كان الداعى لهم الى ذلك هو ظنهم ان الفعل في نفسه يمتنع ان يكون

والمعاني الجزئية لا تافقون لما علمت ان في البدن الذي لها قوة مدركة للجزئيات فاما ان العلم ماهية كل واحدة  
من تلك الجزئيات التي ادركتها تلك القوة او لا يعلم فان علمت تلك الماهيات فالنفس عالمة قبل استخدام الوهم  
بتلك الماهيات الكلية ثم ان تصرف النفس في تلك الماهيات الكلية يكفيها في اكتساب العلم النظري وان لم يكن



عالة بما هيأت مدرجات الوهم والحس فكيف يمكنها استعمال القوة المفكرة في تركيب بعض الجزئيات دون البعض وبالجملة فالنفس اما تستخدم القوة المفكرة في التصرف في امور مخصوصة لاني التصرف المطلق لانه اذا كان في التماس والذاكرة زيات كثيرة فلولم يعين النفس ﴿ ٢٤٦ ﴾ بعض تلك الاشياء لم يجب

ليذكر من رذ المعركة مطابقة العرض النفس ومطلوبها واذا عيبت النفس به عنها فهي لا محالة طالة بما هيأت تلك الاشياء التي امرت الفكر بان يتصرف فيها واذا كانت عالمة بما هيأت تلك الاشياء وعلمها بها يكفيها في اكتساب المطلوب فعلى هذا التقدير يستحيل انتفاع النفس بالقوة المفكرة واعلم ان هذه الاسكالات انما رمت لان الشيخ فرق الافعال على القوى مع انه لا بد من حاكم واحد في كل هذه الافعال وان الحاكم على الامور يجب ان يكون عالما بها فاما من جعل كل هذه الادراكات للنفس فقد تخلص من هذه الكلمات سؤال السابعة ( في ان النفس الناطقة ليست بجسم ولا بجسماني ثلث فصول \* اشارة \* ) ان اشتهيت الان ان يتضح لك ان المعنى العقول لا تنقسم في منقسم ولا في ذي وضع فاسمع اليك تعلم ان الشيء غير المنقسم قد يقارنه اشياء كثيرة لا يجب لها ان يصدر منقسم في الوضع وذلك اذا لم يكن كثرة في انقسامه في الوضع كاجزاء البقرة لكن الشيء المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شيء غير منقسم وفي العقولات معان غير منقسمة لا محالة والالكات العقولات انما تلزم من جاد لها غير منتهية ومع ذلك فانه لا بد في كل كثرة منتهية

غير حادث فقد نبهت في صدر النمط على فسادك وبين لك ان العلول يمكن ان يكون دائم الوجود ثم انه اشتغل بالجواب عن الحجج الثلاثة المحكية عنهم على امتناع وجود حوادث لا اول لها وبيان وجوه الخطا فيها قوله ( واما كون غير المتناهي كلاما موحودا لكون كل واحد وقتا ماموحودا وهو توهم خطاء فليس اذا صح على كل واحد حكم صحيح على كل واحد يحصل والالكان يصح ان يقال الكل من غير المتناهي يمكن ان يدخل في الوجود لان كل واحد يمكن ان يدخل في الوجود فيحصي الامكان على الكل كما يحتمل على كل واحد ) اشارة الى الجواب عن الحجة الاولى وهو ان القول بصحة الحكم على الكل ما يصح ان يحكم به على كل واحد يقتضي القول بإمكان دخول غير المتناهي في الوجود لامكان دخوله كل واحد منها في الوجود وهذا مما يصريحون بامتناعه فانهم يقولون مقدورات الله تعالى لا يتناهي ولا يمكن ان يدخل كلها في الوجود بحيث لا يبقى له مقدور يخرجها الى الوجود وقوله ( قاوا ولم يزل غير المتناهي من الاحوال الى يذكر ونها معدوما الاشياء بعد شيء غير المتناهي المعدوم قد يكون فيها اكثر واقبل ولا يثل ذلك كونها غير متناهية في العدم ) اشارة الى الجواب عن الحجة الثالثة وهو ان غير المتناهي اذا كان معدوما فقد يمكن ان يزيد وينقص بالاتفاق كالحوادث المستقبلية التي ينقص كل يوم ومعلومات الله تعالى التي هي زائدة على مقدوراتها تعالى مع كونها غير متناهية عندهم والحوادث اني كلامنا فيه ليست بموجودة جميعا في وقت من الاوقات فاذن ازديادها لا يكون قادحا في كونها غير متناهية وقوله ( واما توقف الواحد منها على ان يوجد قبله ما لا نهاية له او احتياجه الى ان يقطع اليه ما لا نهاية له فهو قول كاذب فان معنى قولنا توقف كذا على كذا هو ان الشئين وصفا معا بالعدم والثاني لم يكن يصح وجوده الابعاد وجود المعدوم الاول وكذلك الاحتياج ثم لم يكن البتة ولا في وقت من الاوقات يصح ان يقال ان الآخر كان متوقفا على وجود ما لا نهاية له او محتاجا الى ان يقطع اليه ما لا نهاية له بل اي وقت فرضت وجدت بينه وبين كون الاحتراساء متناهية ففي جميع الاوقات هذه صفة لا سيما والجميع عندكم وكل واحد واحد فان عنيتم بهذا التوقف ان هذا لم يوجد الا بعد وجود اشياء كل واحد

او غير متناهية عن واحد بالفعل واذا كان في العقولات ما هو واحد بالفعل ويعقل من حيث هو واحد منها \* التفسير \* انه لما بين اثبات الجوهر المفارق على ان النفس الانسانية ليست جسم ولا جسمانيا احتياج الى اثباته بالبرهان



قد كرها هنا برهاننا واحدا يصح منه ما بناء عليه ثم ذكر سائر البراهين على ذلك في مسألة النفس لان اراد  
مسئلة النفس في النمط المترجم بالتجريد اولى من ارادها في هذا النمط واذا عرفت ذلك فتقول السبي السذي  
لا يكون منقسماً بقارنه امور \* ٢٤٧ \* كثيرة ولا يلزم من مقارنته له صيرورتها منقسماً ولكن بشرط ان لا يكون

تلك الامور الكثيرة متميزة في الوضع اما  
اذا كانت تلك الامور متميزة في الوضع مثل  
اجزاء الباقية فان السواد متميز في الوضع  
والاشارة من البياض فكل هذه الكثرة  
يستحيل ان يكون مقارنته لشيء لا يقبل  
الانقسام او يقارنها شيء لا يقبل  
الانقسام واعلم ان الشيخ لم يصحح هذا  
الدعوى بالحجة ولا بد منها فنقول  
الشيء المنقسم في الوضع لو كان به شيء  
غير منقسم لا يتخلو اما ان يوجد في اجزاء  
ذلك المنقسم شيء من غير المنقسم  
اولا يوجد وان لم يوجد كان جميع  
اجزائه خالية عن ذلك المقارن  
فلا يكون المقارن بمقارن هذا خلف  
وان وجد في تلك الاجزاء شيء من ذلك  
المقارن فلا يتخلو اما ان يوجد المقارن  
بتمامه في كل واحد واحد من تلك  
الاجزاء او يكون الموجود منه في كل  
جزء غير ما وجد في الجزء الآخر  
والاول باطل اما ولا فلا يلزم ان يكون  
ذلك الشيء حاصلاً في ذلك المنقسم  
لامرّة واحدة بل مراراً غير متناهية  
لان ذلك المنقسم قابل للانقسام الى  
اجزاء غير متناهية واما ان ينافي ذلك  
المقارن لما استحال كونه مقارناً لكل  
ذلك المنقسم بل لا يمكن الا ان يكون  
مقارناً لكل واحد من اجزاء ذلك  
المنقسم ثم ان كل واحد من اجزاء ذلك  
المنقسم ايضا منقسم فهو اذا غير  
موجود في شيء من اجزاء

منها في وقت آخر لا يمكن ان يحصى عددها وذلك محال فهذا هو النفس  
المشارع فسه انه ممكن او غير ممكن فكيف يكون مقدمة في ابطال نفسه  
بان تغير لفظها تغير الالاف غير المعنى ( اشارة الى الجواب عن الحجة الثانية وهو ان  
معنى توقف الحادث اليوم على انقضاء ما لانهاية له او احتياجه الى ذلك ان كان هو  
انه قد كان في الماضي وقت ما بعينه لم يوجد هذا الحادث فيه ولا شيء من الحوادث  
وكان وجود الحادث اليوم في ذلك الوقت متوقفاً على انقضاء ما لانهاية له  
من الحوادث او كان هذا الحادث محتاجاً في وجوده الى انقضاء ما لانهاية له بعد  
ذلك الوقت الى ان ينهى التوبة اليه فهو قول كاذب ومع ذلك مصادرة على  
المطالب لان وجوده مثل هذا الوقت هو مطاوبهم والحق ان كل وقت يفرض  
فيما مضى ولا يقع بينه وبين الحادث اليومى من الحوادث الا عدد متناه  
واذا كان كل وقت وجميع الاوقات عندهم واحد ففي جميع هذه الاوقات  
هذا الحكم يكون حتماً وان كان معناه ان الحادث اليومى لا يوجد الا بعد  
انقضاء ما لانهاية له فهذا هو المتنازع قوله ( قالوا فيجب من اعتبار  
ما نذهبنا هذه ان يكون الصانع الواحد غير مختلف السبب الى الاوقات  
والاشياء الكائنة عنه كوناً اولياً وما يلزم ذلك الاعتبار لزوماً ذاتياً الا ما يلزم  
من اختلافات يلزم منها فيتنبها) التغير لما فرغ من الاجتهادات والجوابات  
ذكر ما هو الحاصل من مذهب الحكماء ههنا وهو ان واجب الوجود  
لا يختلف نسبة الى الاوقات والى معلولاته الاولى بمعنى العقول التي  
لا واسطة بينها وبين المبدء الاول اذ لا واسطة غريبة بينها وما يلزم  
لزوماً ذاتياً يعني النفوس الفلكية والاجرام الكلية فانها تصدر عن العقول  
بحسب ذواتها بلا توسط شيء آخر الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها  
يعني الحركة السرمدية اللازمة من اختلاف اوضاع تلك الاجرام فيتنبها  
لغير يعني الحوادث اليومية قوله ( فهذه من المذاهب واليك الاحتمار  
بقالك دون هواك بعد ان يجعل واجب الوجود واحداً ) مراده ان  
التنازع في القدم والحدوث سهل بالقياس الى التنازع في وحدة واجب  
الوجود وكثرته فان ذلك مما لا يرخص التساهل فيه وليس مراد فان  
مسئلة الحدوث والقدم تعلقاً بمسئلة التوحيد \* النمط السادس \*  
( في المايات ومبادئها وفي الترتيب \* ) قال القاضى السارح غاية الشيء  
ما اليه يتحرك ومتى وصل اليها رقف والصواب ان ذلك هو غاية  
الحركة فقط اما الغاية المطلقة فهي اهم من ذلك وهي ما لاحله يصدر

المنقسم والثاني ايضا باطل لانه اذا كان الموجود من كل واحد من الاجزاء غير ما وجد في الاخر لم يكن  
الشيء الواحد حاصلاً في المنقسم بل اما اشياء كثيرة او اجزاء شيء واحد وعلى التقديرين يخرج منه ان الشيء الواحد  
لا يقارنه شيء منقسم في الوضع وهذه الحجة على ظهورها متقوضّة بالنقطة فانها غير منقسمة فهي ان كانت



مجزئة فقد ثبت الجزء الذي لا يتجزى وهو باطل ويتقدير ثبوته فهو يبطل اصل البرهان لان المطلوب من هذا الفصل بيان ان من العلوم ما يستعمل عليه القسمة وكل متخير منهم فاذا محل العلوم شيء ليس بمتخير ولا قائم بالمتخير ناذ اثبت متخير غير متقسم اطل الدليل واما ان لم يكن متخييرا كان عرضا \* ٢٤٨ \* فله محل ومحل ان لم يكن متقسم

عاد الا انها الى الجزء الذي لا يتجزى اوقية كل عرض يعرض لا الى نهاية ومع ذلك فلا بد من محل غنى عن محل آخر واللائكات الاعراض المتناهية او غير المتناهية موجودة لا في محل حيث لا يكون نهاية الخط موجودة فيه فلا يكون للخط المتناهي نهاية وهذا خلاف واما ان كان محل النقطة متناهي متقسما لم يلزم من حلول الشيء في المتقسم كونه متقسما وعند هذا لا ينفع ما يقال من ان النقطة وان كان حلوه في المحل الا انها غير سارية فيه ونحن انما نوجب انقسام الحال لانقسام المحل لاجل ان ذلك الحلول حلول مخصوص لا يقتضي الانقسام وانما يمكنكم القطع على ان العلم لو حل في الجسم لا يقسم بانقسامه لاحتمال ان يكون حلوه فيه لا على وجه الزمان وبالجملة لا يكون حالا فيه حلولا لا يقتضي الانقسام وحيث ان طول الجملة ولجيب ان يجيب ويقول النقطة نهاية الخط وهي امر عديم فاندفع الاشكال واعلم ان الكلام في ان النقطة امر وجودي او عديمي طول وان كان الاظهر المشهور كونه وجوديا ومن الشكوك ان الوحدة عرض غير قابل للقسمة ثم انها حالة في الجسم والاضافة ايضا غير قابلة للانقسام لا تعلم بالضرورة انه يستحيل ان يقال ان نصف الابوة قائم بنصف بدن

المعاول عن حله الفاعلية ثم قال وهذا النمط يشتمل على ثلثة مقاصد احدها بيان ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله وثانيها اثبات العقول وثالثها بيان ترتيب الوجود وانما قدم الاول لانه تمام لما قبله يعني مسألة القدم واساس لما بعده بيان الاول هو ان الباري ان لم يكن مستكملا بغيره لم يكن فاعلا بالقصد والارادة وحيث كان موجبا وذلك يؤكد القول بالقدم وايضا عذر القائلين بالحدوث الذي عليه تعويلهم هو قولهم ان الباري تعالى اراد في الازل خلق العالم في وقت معين وباطال انه يفعل بالارادة يدفع هذا العذر وبيان الثاني هو ان كون حركات الافلاك سوقية تسيهية الذي به يستدل على وجود العقول انما يثبت بعد ثبوتها ان حركاتها ليست للعاية بالسافات وذلك اعيايت بان يقال لو كانت حركاتها لاجل السافات كانت هي مستكملة بها والعالى لا يكون مستكملا بالسافل واقول انه لما اثبت للوجود مبدء اول في النمط الرابع كان من الواجب ان يبين كيفية مبدئية فذكر ذلك في النمط الذي يلوه استل على الصنع والامداع ولما ذكر الافعال كان من الواجب ان يسير الى غاياتها فقدم بالاشارة الى احكامها الكلية وهي ان اي الفا علين لا يكون لافعاله غاية وابهم يكون لافعاله غاية ثم اشار الى غايات افعال الصنف الثاني فدل ذلك على وجود موجودات مرتبة هي مادي لغايات تلك الافعال بل لوجود هذا الصنف من الفاعلين وسافه ذلك الى انظر التام في اثبات تلك الموجودات ثم في ترتيب الوجود التازل من المبدء الاول الى المرتبة الاخيرة وان ذلك وسم النمط يا غايات ومبادئها وفي الترتيب \* تنبيه \* (اتعرف ما الغنى المعنى التام هو الذي يكون غير متعلق بشيء خارج عنه في امور ثلثة في ذاته وفي هيئات متمكنة من ذاته وفي هيئات كإيافة اضافية لذاته فمن احتاج الى شيء آخر خارج عنه حتى يتم له ذاته او حال متمكنه من ذاته مثل شكل او حسن او غير ذلك او حال لها اضافية ما كعلم او عالية او قدرة او قارية فهو فقير محتاج الى كسب) هذا تعريف لمعنى الغنى والمقصود ان مراعاة معناه المحمول على المبدء الاول يقتضي ان لا يكون لفعله غاية مباينة لذاته واعلم ان صفات الشيء ينقسم الى ماهوله في نفسه والى ماهوله بسبب وجود غيره والاول ينقسم الى مالميس من شأنه ان يعرض له نسبة الى غير والى ما من شأنه ذلك وهذه ثلثة اصناف الاول

الاب وثلثها قائم بثلاثه وكذلك الوجود صفة للجسم مع انه لا يعقل للوجود نصف وثلث وربيع \* هو \* الترتيب والاستدارة وغيرهما لا يعقل لها نصف وثلث وربيع بل يعقل للمربع والمستدير نصف وثلث فاما ان يكون الترتيب والاستدارة نصف فهو غير معقول ويمكن ان يجاب فيقال اما الوجود الجسمانية فانه قابلة للقسمة



الفرضية وسنئين ان الصورة العقلية لا يقبل التسمية بوجه اصلا واما الانشاق او التوزيع فاما ان يلزم كونها سبجربة او يمتنع كونها امورا وجودية وهذه الاشياء وان كانت مخالفة للمشهور من مذاهب الحكماء لكن رفع الشكوك المذكورة لا يمكن الا بها فقد تكلمنا \* ٢٤٩ \* في بيان ان ما لا ينقسم يستحيل ان يقارن المنقسم في الوضع

فقول اما ان كل منحيز فهو منقسم فقد ثبت بالدالة الدالة على نفي الجزء واما ان الحال في المنقسم منقسم فقد مضى الكلام فيه واما ان العلم الكلي يستحيل الانقسام عليه فلانه لو انقسم لكان انقسامه الى اجزاء مختلفة الحقائق او منساوية الحقائق فان كان الاول لم يكن كل واحد من تلك الاجزاء متماثلًا لتمام اجزاء مختلفة الحقائق والالزم ان يكون حقيقة ذلك العلم متقومة من اجزاء غير متشابهة وذلك محال بتقدير ان يكون محالا فانه لا بد وان يكون فيها ما لا يكون متماثلًا عن اجزاء اخر بل يكون بسيطًا لان كل كثرة سواء كانت متشابهة او غير متشابهة فان الواحد لا بد وان يكون موحودا فيها واذا كان كذلك بطل ان يكون العلم منقسمًا دائما الى اقسام مختلفة الطبايع واما القسم الثاني وهو ان ينقسم العلم الى اجزاء متساوية الماهيات والدليل على بطلانه ما سيأتي في الفصل الذي بعد هذا الفصل ولما بطل القسمان ثبت ان العلوم العقلية لا يقبل القسمة فيلزم ان يكون محل تلك العلوم ليس بجسم لا بحسما في وهو المطلوب \* وهم وتنبه \* (اولئك تقول قد يجوز ان تقع الصور العقلية الواحدة نية قسمة وهمية الى اجزاء متشابهة فاسمع انه ان كان كل واحد من القسمين المتشابهين

هو الهيئات المتمكنة من ذات الشيء والثاني هو الهيئات الكمالية الاضافية وهي كحالات الشيء في نفسه هي مبادئ اضافات له الى غيره والثالث هو الاضافات المنخفضة والشيخ ذكر ان الغنى التام هو الذي لا يتعلق بغيره في ثلاثة اشياء ذاته والهيئات المتمكنة من ذاته والهيئات الكمالية الاضافية له ولم يذكر الاضافات المنخفضة لانها متعلقة الوجود بغيرها ثم لما ذكر ان الغنى هو الذي لا يتعلق في هذه الاشياء بغيره ذكر ان ما يتعلق في شيء من هذه الاشياء بغيره فهو ليس بغنى بل فقير محتاج الى كسب وهذا الكلام كعكس نقيض الاول لو كان الاول قضية فالفاضل الشارح قوله فن افقر في شيء من هذه الامور الى الغير فهو فقير محتاج الى كسب كلام خارج عن قانون الخطابة فانه لا معنى للفقير الافتقاره في احده هذه الامور الى الغير وحيث ان يصير معنى الكلام انه لو افقر في شيء من الثلاثة الى الغير لا تنفر فيها الى الغير ومعلوم ان ذلك مما لا فائدة فيه وان كان يريد بالفقر شيئا آخر فلا بد من افادة تصوره واقول كلام هذا الفاضل يقتضي ان يكون كل قضية موضوعها ومحمولها شيء واحد فهي خارجة عن قانون الخطابة وليس كذلك فان الحد يحمل على المحدود لكي يصير مفهومه قريبا من فهم الجمهور ويحمل ذلك مقدمة خطابية على ان قولنا الفقير في شيء ما فقير ليس بمكرر لان الموضوع هو الفقير المفيد والمحمول هو اقفير المطلق وذلك يجري مجرى قولنا الوجود في شيء موجود وايضا هذا الفاضل قد صدر شرحه لهذا الفصل بان قال المقصود من هذا الفصل ذكر ماهية الغنى وهو الذي لا يفقر الى الغير لاني ذاته ولا في شيء من صفاته الحقيقية وذلك يقتضي ان يكون قوله الغنى هو الذي لا يفقر الى الغير في هذه الامور شيئا بقضية مستقلة على موضوع ومحمول بمعنى واحد لان الحد والمحدود شيء واحد واذا كان كذلك فلا محالة يكون ما يقابل الحد وما يقابل المحدود بازا ثهما ايضا شيئا واحدا ويكون كلامه هذا جاريا مجرى قول من يقول الانسان هو الحيوان الناطق وما ليس بالحيوان الناطق فليس بانسان فلا ادري لم صار الاول تعريفا مقبولا والثاني قول مستكرا غير مقبول مع كونهما في الحكم واحدا بل لو قال ان الشيخ قد قال في الاول ان الغنى هو الذي لا يتعلق بغيره وقال بعده فن احتساج الى غيره فهو فقير وكان من الواجب ان يقول ومن يتعلق بغيره فهو فقير لكان سؤالا لفظيا وكان الجواب انه لما كان

شرطا مع الآخر في استتمام \* ٣٣ \* التصور العقلي فهما مبنيان له مابينة الشرط للشرط وايضا فيكون المدقول الذي انما يقبل لشرطين هما اجزاء منقسمة وايضا فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقدا للشرط فلم يكن معقولا وان لم يكن شرطا فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة فصارت معقولة مع ما ليس بمداخل في تبهم



تعمولته الا بالعرض وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة فاذا هي ملايسة لها وكيف  
لا وهي عارض لها بسبب ما فيه قدر في اقل منه بلاغ فان احد القسمين هو حافظ لتسوع الصورة ان كان  
متشابهة للصورة التي حررناها معشاة بعد بهيئة غريبة من جمع \* ٢٥٠ \* او تفريق وزمادة ونقصان

واختصاص بوضع ونس هي الصورة  
المفروسة واما الصور الحسية  
والخيالية فتتفرق ملا حطة النفس  
احوالها جزئية متباينة الوضع مقارنة  
لهيئات غريبة مادية الى ان يكون  
رسمها ورسمها في ذي وضع  
وقول وانقسام \* التفسير \*  
هذا هو الكلام في ابطال ان العلم  
الكللي لا ينقسم الا الى اجزاء متشابهة  
الطبايع وهو القسم الثاني من الدلالة  
على الوجه الذي حررناها وقول  
الدليل على فساد ذلك ان الصورة  
العقلية اذا انقسمت الى جزء من  
منسابةين فلا تخلو اما ان يكون  
بمجموع كل واحد من جزئي الصورة  
شرطا في كونها صورة عقلية واما  
ان لا يكون والاول باطل اما اول  
فلان الشيء الذي يحتاج الى غيره  
وجب ان يكون ماهيته مخالفة لماهية  
ذلك الغير والالم يكن احتياج  
احدهما الى الاخر اول من العكس  
فاذا كانت الصورة العقلية محتاجة  
في كونها صورة عقلية الى  
ذلك الجزئين وجب ان يكون ماهية  
الصور العقلية مخالفة لماهية ذلك  
الجزئين فيكون الصورة العقلية  
منسجمة الى جزئين متخالفين في الماهية  
وذلك هو القسم الاول الذي ابطناه  
واما ثانيا فلان المعقول الذي هذه  
الصورة صورته يجب ان يكون

في الاول قاصدا للتعريف لم يورد الاحتياج لئلا يكون تعريف الغنى به  
تعريفا بما يقاله بل اورد التعلق الذي قام مقامه في افادة معناه ولما لا يكن  
في الثاني قاصدا للتعريف اورد الاحتياج ليعلم انه استعمالهما بعينين  
متغايرين \* تنبيه \* (اعلم ان الشيء الذي انما يحسن به ان يكون عند شيء  
آخر ويكون ذلك اولي والبق من ان لا يكون فانه اذا لم يكن عنه ذلك لم يكن  
ما هو اول واحسن به مطلقا وايضا لم يكن ما هو اولي واحسن به مضافا  
فهو مسلوب كمال ما يقتدر فيه الى كسب ) ان قوما من المتكلمين يقولون  
افعال الناري تعالى بالحسن والاولوية فيقولون ان اوصول النفع الى الغير  
حسن في نفسه وفعله اولي من تركه فلاجل ذلك خلق الله تعالى الخلق  
والشيخ اراد ان يبين على ان هذا الحكم في حق الله مقتضى لاستناد نقصان  
اليه وتقريره ان الشيء الذي يحسن به ان فعله فملا ويكون ان يفعل احسن به  
من ان لا يفعل فانه ان فعل كان ما هو احسن به في نفسه حاصلا وكان ما هو  
احسن به من شيء آخر ايضا حاصلا وهما صفتان له احدهما مطلقة والاخرى  
كمالية اضافة الى شيء اخر وان لم يدقل لم يكن ما هو احسن به مالا هو احسن  
من شيء آخر ويظهر من ذلك ان هاتين الصفتين قد يستفيدهما ذلك الشيء  
من فعله وفعله غيره فاذن هو في ذاته مساو بكمال مقتدر الى غيره في كسب  
الكمال \* تنبيه \* (فان قيل ما يقال من ان الامور العالية يحاول ان يفعل  
شيئا لما تحتها لان ذلك احسن بها وليكون فعالة للجميل فان ذلك من المحاسن  
والامور الاليفة بالاشياء الشريفة وان الاول الحق يفعل شيئا لاجل شيء  
وان لفعله لينة) هذا تصريح بالمقصود الذي اومانا اليه في الفصل المتقدم  
وهو كنتيجة لما قبله ومراده واضح وقد جعل الحكم عاما متناولا لجميع العلل  
العالية التي هي تامة اما بذواتها بعلاها مع ابداعها وانما سلب الغاية  
عن فعل الحق الاول جل جلاله مطلقا لان الفاعل الذي يفعل لغاية  
فهو غير تام لوجهين احدهما من حيث يقصد وجود تلك الغاية فان ذلك  
يقضي كونه مستكملا بذلك الوجود والاني من حيث يتم فاعليته بماهية  
تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه من حيث ذاته ناقصا في فاعليته والحق  
الاول لما كان تاما بذاته واحدا لاكثره فيه ولا شيء قبله ولا معه فاذن  
لا غاية لفعله بل هو بذاته فاعل وغاية للوجود كله \* تنبيه \* (اتعرف ما للملك  
الملك الحق هو الغنى الحق مطلقا ولا يستغنى عنه شيء في شيء وله ذات كل شيء

منقسم لان كل واحد من جزئي هذه الصورة ان كانت صورة لذلك المعقول كان جزء مساويا للكل وانه \* لان \*  
محال وان لم يكن مطابقا لشيء من ذلك المعقول لم يكن جزء العلم علما ثم عند اجتماع تلك الاجزاء ان حدث  
العلم لم تكن تلك الاجزاء اجزاء للعلم فاعلة او قابلة وكلا متسا في اجزاء العلم وان لم يعد العلم لم يكن



كل ذلك العلم المتعلق بكل ذلك المعلوم علماً بذلك المعلوم هذا خلف فاذن يجب ان يكون كل واحد من اجزاء ذلك العلم صورة لجزء من اجزاء ذلك المعلوم فيكون المعلوم منقسماً لكن ليس كل معلوم كذلك واما ثانياً فلا بد ان كان كل واحد من جزئي تلك الصورة ﴿ ٢٥١ ﴾ شرطاً لكل تلك الصورة والجزء انهما يكونان جزئين

بعد انقسام تلك الصورة الى جزئين  
الجزئين فقل حصول الانقسام  
لم يكن شرط كون تلك الصورة  
عقلية حاصلاً فوجب ان لا يكون  
الصورة قبل الانقسام عقلية وذلك  
باطل لانه لا بد من صورة عقلية غير  
منقسمة والا لكانت الانقسامات  
الممكنة في الجسم حاصلة بالفعل وانه  
محال واما القسم الثاني وهو ان  
لا يكون جزء تلك الصورة شرطاً  
لكونها عقلية فيثبت ان تكون الصورة  
العقلية المنقسمة موصوفة بالعوارض  
اما اولاً فالانقسام واما ثانياً فلان  
الصورة انما تكون منقسمة الى الاجزاء  
التشابهة لو كان كل واحد من  
جزئها مساوياً لهما في الماهية واذا  
كان كذلك كان المحل الذي حل  
فيه جزء تلك الصورة كافياً في قبول  
تلك الماهية فيكون في جزء محل  
تلك الصورة كفاية وبلاغ في حفظ  
ماهية تلك الصورة واذا كان كذلك  
كان حصولها في كل ذلك المحل  
عارضاً غريباً عنها فثبت بهذا ان  
الوجهين انه يلزم ان يكون الصورة  
العقلية منشأة لعوارض غريبة  
عنها الجمع والتفريق على ما مر بيانه  
ومنها الزيادة والنقصان اما الزيادة  
فلانه لما امكن حلولها في جزء محلها  
كان الجزء الثاني من المحل زيادة على  
قدر كفايتها واما النقصان فلانه

لان كل شيء منه او مما منه ذاته فكل شيء غيره فهو له مملوك وليس له الى شيء  
(فرض) سبابة الكلام يقتضي ان يوسم هذا الفصل بالتنبيه والسدى قبله  
بالتنبيه ولا شك في ان التقديم والتأخير هو وقع من التامخين وهذا الفصل  
مستل على تعريف معنى الملك وقد اعتبر فيه ثلاثة اشياء احدهما كونه ذاتاً  
مطلقاً وهو سلسبي والثاني افتقار كل شيء في كل شيء اليه وهو اضافي  
والثالث كل كون شيء له وهو ايضا اضافي علل ذلك بكون كل شيء منه فانه  
لما كان كونه غايه للاشياء هو كونه فاعلالها بعينه صحيح لتعليل كون الاشياء  
بكون الاشياء منه \* تنبيه \* ( اعرف ما الجود الجود هو افادة ما ينبغي  
للعوض فعل من يهب السكين لمن لا ينبغي له ان يهب بجواد ففعل من يهب  
ايستعوض معامل فليس بجواد وليس العوض كله عيناً بل وغيره  
حتى اساء والمدح والمخلص من الذمة والتوصل الى ان يكون على الاحسن  
او على ما ينبغي من حاد ليشرف او ليحمد او ليحسن به ما يفعل فهو  
مستفيض غير جواد فالجواد الحق هو الذي يفيض منه القوائد لا الشوق منه  
وطلب قسدي لشيء يعود اليه واعلم ان الذي يفعل شيئاً لولم يفعله ففعله  
اولم يحسن منه فهو بما يفعله من فعله متخلص ) يريد تعريف معنى الجود  
وقد اعتبر فيه ثلاثة اشياء احدها معنى الافادة والثاني ان يكون ما يفعله  
المفيد شيئاً ينبغي للمستفيد اي يكون مبتغى مرغوباً فيه مؤثراً بالقياس اليه  
والثالث ان لا يكون لعوض وباقي الكلام بيان للعوض وهو طاهر  
قال الفاضل الشارح لفظه ينبغي بمجمله يراد بها مادة الحسن بعقل كما يقال  
العلم مما ينبغي وتارة الاذن الشرعي كما يقال التكاح مما ينبغي والحكماء  
لا يقولون بالحسن العقلي ولا يليق بهم التفسير الثاني ولا معنى لها سوى هذين  
واقول هذا الكلام يقتضي كون جميع العرب المستعملين لهذه اللفظة  
في الجاهلية اما المعتزلة يقولون بالحسن العقلي واما الفقهاء يقولون بالاذن  
الشرعي على ان الفقهاء والمعتزلة ليسوا بافرادهم يستعملون هذا اللفظ  
فاية ما في الباب انهم استعملوها على سبيل النقل الاصطلاحي بازاء هذين  
المعنيين لكن ذلك يدل على كونها في اصل اللغة دالة على معنى آخر متقول  
عنه وكيف لا وعلماء اللغة جميعاً ذكروا انهما من افعال المطاوعة يقال يغبته  
اي طلبته فانبغي كما يقال كسرتة فانكسر وهو قريب مما فسرناه واعلم ان  
القدح في امثال هذا الكلام الذي استحسنه الخواص والعوام وجري مجرى النكت

لما كان الجزء مساوياً للكل كان جزء الصورة يمكن الحصول في محل كلها فعدم حصولها في محل  
الكل لكان نقصان لهما من مقدارها فاذن تكون الصورة العقلية على هذا الوجه موصوفة ابداً بالزيادة والنقصان  
واما اختصاصها بالوضع فظناً هرقت ان الصورة الحسنة في الجسم يكون موصوفة بهذه العوارض



عربية والصورة العقلية يجب ان يكون مجردة عن اللواحق الغريبة فبطل هذا القسم ايضا وثبت ان الصورة العقلية تستحيل ان يكون جسمانية واقابل ان يقول ان الصورة العقلية الموجودة في النفس الجزئية صورة حالة في محل معين فتمتخصها واحاط بها في ذلك المحل وعرضيتها ومعارفها \* ٢٥٢ \* لسائر الاعراض الحالة

فيها في ذلك المحل وحدوثها في ذلك الوقت كل ذلك اعراض واحوال غريبة ماهيتها فلتل استحالة حلول تلك الصور في الجسم لانها تكون حينئذ موصوفة باللواحق الغريبة وبالجملة وهذه الدلالة انما يتم لو كانت الصورة العقلية عند حلولها في النفس برتبة عن اللواحق الغريبة اما اذا كانت ملحقة باللواحق الغريبة في هذه الدلالة ايضا سقطت هذه الدلالة فلتل قالوا المعنى تكون الصورة العقلية في النفس مجردة انا اذا قطعنا النظر عن العوارض التي ذكرتموها ووجدنا النظر الى ماهيتها كانت تلك المساهمة من حيث هي هي امر امتازا عن آراء الصفات التي لها وهي بهذا الاعتبار مجردة فتقول فهذا المعنى من التجريد حاصل عندما تكون الصورة حالة في الجسم فان الصورة العقلية في الجسم اذا نظر الى ماهيتها مع قطع النظر عن وضعها ومقدارها وحلولها في الجسم كانت مجردة وعلينا ان لا نفترق الحال بين كون الصورة جسمانية او نفسانية في كونها مجردة او غير مجردة واصل انما ينشأ فيما مضى انه لا يجوز ان يكون في العقل صورة مجردة كلية وينشأ ان الكلي مجرد ليس الا بجزء المشترك بين الاشياء الموجودة في الخارج وان اطلاق لفظ الكلية والجبرد على

بمثل ما ذكره هذا الفاضل لا يابق بامثاله لانه يدل على صدوره عن غرضه او حسد او قلة انصاف حاشاء من ذلك ثم انه قال القصد الى اتصال الفائدة الى الغير لولم يكن معتبرا في الجود لوجب ان يقال للخبير الذي سقط من سقف ووقع على رأس عدوانه ان ما فات ذلك العدو انه جواد مطلق لحصول ما ياتى من لا يعرض والجواب ان الجواد انما يكون من يصدر عنه الجود بالذات لا بالعرض وههنا حصول ما ينبغي لم يصدر من الخير بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حر كنهه الطبيعية وهي استفادة كمال منه نفسه لا اتصال كمال لغيره وانما وقع على رأس انسان اتفاقا والاتفاق يكون بالعرض ثم ان الوقوع على الرأس لا يقتضي الموت بالذات بل يقتضي اختلال اوضاع الاعضاء والموت سبب آخر يقتضيه بالذات عند اختلال الاعضاء ثم ان مقتضى لموت انسان لا يكون مقتضيا لموت عدوانه احرى بالذات بل بالعرض ثم ان مقتضى لموت عدوانه لا يكون مقتضيا لحصول فائدة الى ذلك الانسان بالذات بل بالعرض فهذا حال مثاله الذي اورد وكذلك القول في الدواء الصحيح او الزيل للمرض فانه صحيح ويزيل المرض بالعرض وانما يفعل بالذات كقيته مضادة للكيفية الغير الملائمة وهكذا حال سائر الفاعلات الطبيعية فانها لا تفقد غيرها بافعالها سبب الا بالعرض فان قيل فلم لم يفتقد السخ تعريف الجود بانه ما يكون بالذات اجيب عنه بانه لو عرف الجواد لاحتاج الى ذكر هذا التعريف لانه لو لم يحتاج اليه كما انه من عرف البارد بانه شيء يصدر عنه كيفية كذا وكذا احتاج الى ان يقول بالذات اما اذا عرف البرودة بانها كيفية كذا وكذا لم يحتاج الى ان يقول بالذات ونعود الى المقصود ونقول فاذن قد ظهر ان كل فاعل يفعل بالطبع من غير ارادة او بارادة فهو مستكمل اما بنفس فعله او بما يستفيضه فالجواد هو كل فاعل يكون اعلى مرتبة من هذه المراتب قال الفاضل الشارح وقول الشيخ واعلم ان الذي يفعل شيئا لولم يفعله ففجبه الى آخره اعادة للكلام الذي ذكره في الفصل الثاني من هذا الخط اقول قضيتان اشتركتا في الموضوع فقط وهو الفاعل الذي لولم يفعل شيئا لفتح ذلك به وتباينتا في المحمول فانه حكم عليه هناك بانه مسلوب كمال وههنا بانه مخلص اى مستفيض ما فظهر ان هذا ليس باعادة لذلك كما ظنه هذا الفاضل \* اشارة \* (والعالى لا يكون طالبا امر الاجل اساق حتى يكون ذلك حاربا منه

العقل شي مجازي ومن الشكوك على هذه الحجة انما كان هذا البرهان لا يتم الا بهذا التقدير فهذا مجرى \* القدر لو صح كان كافيا في افادة المطلوب لانا نقول كل عرض حل في المحيز فلا بد وان يكون له وضع واليه اشارة بـ ب محله وكل ماله وضع لم يكن مجردا عن اللواحق لكن الصورة العقلية مجردة عن اللواحق فوجب ان يكون حالة



في الجسم فهذا القدر لو صح لكفى في بيان تجرد النفس من ضيرها بجهة الى بيان ان الصورة العقلية هل ينقسم بانقسام محلها ام لا وان ذلك الانقسام كيف هو فهذا اخر الكلام في تبين هذه الحجة والاولى عندي في تقريرها ان يقال ان كل ما يحل

﴿ ٢٥٣ ﴾

ان ينقسم والا لكان جزءه اما ان يكون عالمًا بذلك المعلوم او لا يكون فان لم يكن عالمًا بذلك المعلوم فعند اجتماع تلك الاجزاء اما ان يحدث الكيفية المسماة بالعلم بذلك المعلوم او لا يحدث فان لم يحدث لم يكن هناك علم بذلك المعلوم اصلا هذا خلف وان حدث لم يكن تلك الاجزاء اجزاء للعلم المتعلق بذلك المعلوم بل اما قبله او بعده وكلاهما في جزء العلم واما ان كان جزء العلم علمًا بذلك المعلوم فاما ان يكون متعلقا بكل ذلك المعلوم فيكون جزءا لشيء مثلا لكلمة من كل الوجوه هذا خلف او بعض ذلك المعلوم فيكون ذلك المعلوم منقسما وذلك محال ثبت ان العلم المتعلق بالامور البسيطة غير منقسم وكل ما يحل في الجسم فهو منقسم فاذا العلم بالامور البسيطة غير جسماني محله شيء ليس بجسم ولا جسماني وهو المطلوب فهذا هو الوجه الذي يجب ان يجرد البرهان عليه وقد اشار الشيخ عليه في الشفا وغيره ولزج الى شرح المتن اما قوله ان كان كل واحد من القسمين المتشابهين شرط مع الآخر في استتمام الصور العقلية فهما مبنيان له مباني الشرط للمشروط فاعلم اننا بينا ان الصورة العقلية لو كانت قابلة للانقسام لكان ذلك الانقسام اما ان يكون شرطا لتحقيق تلك

محرى الغرض فان ما هو غرض لقد يتمر عند الاختيار من تقيضه ويكون عند الاختيار انه اولى وواجب حتى انه لو صح ان يقال فيه انه اولى في نفسه واحسن ثم لم تكن عند الفاعل ان طلبه وارادته اولى به واحسن لم يكن غرضنا فاذن الجواد والملاك الحق لا غرض له والى لا غرض له في السائل الغرض هو غاية فعل فاعل بوصف بالاختيار فهو اخص من الغاية والفائلون بان الباري تعالى انما يفعل لغرض ذهبوا الى انه انما يفعله لغرض يعود الى غيره لا الى ذاته وذلك لا يتنافى كونه غنيا وجوادا فاشار الشيخ الى ان من يفعل لغرض فلا بد من ان يكون ذلك الفعل احسن به من تركه لان الفعل الحسن في نفسه ان لم يكن احسن بالفعل لم يمكن ان يصير غرضه ثم انتج من ذلك ان الملاك الحق لا غرض له مطلقا وان العالي لا غرض له لامطلقا بل بالقياس الى السافل لانه ربما يكون له غرض بالقياس الى ما هو اعلى منه كالنفوس الفلكية التي لم يبدع كامله فهي مستفيدة الكمال بما فوقها \* تنبيه \* ( وفي نسخة تبين كل دأب حركة باراده فهو منوع احدا لا غرض المدكورة الراجعة اليه حتى كونه متفضلا او مستحقا للمدح فاجل عن ذلك ففعله اجل من الحركة والارادة ) معناه ان كل متحرك ذي ارادة فهو مستكمل ونعكس عكس التقيض الى ان ما لا يحتاج الى الاستكمال فلا يس بمحرك ذي ارادة والمقصود ان الباري تعالى والعقول الكاملة في ابداعها لا يباشر التحريك وارا نفوس الحركة للافلاك بالارادة مستكملة بحركاتها \* وهم وتنبيه \* ( اعلم ان ما يقال من ان فعل الخير واجب حسن في نفسه شيء لا مدخل له في ان يختاره الغنى الا ان يكون الايتان بذلك الحسن بترهده ومجده ويزكيه ويكون تركه بنفس منه وينلمه وكل هذا ضد الغنى ) لما تبين ان الفاعل الذي يفعل لغرض يعود اليه او الى غيره مستكمل بوجه آخر وهو ان يقال الفاعل الكامل يفعل لا لغرض يعود اليه او الى غيره بل لان الفعل في نفسه واجب حسن فيكون الفعل في نفسه على تلك الصفة مقتضيا لاختيار الفاعل اياه فهذا هو الوهم وقد نبه على فساد بمار وهو ان حسن الفعل ووجوبه في نفسه شيء لا مدخل له في ان يختاره الغنى بل مقتضى للاختيار وهو كونه مما يترده من النعم او يجده ويصيره مستحقا للمدح وكل ذلك ضد الغنى واعلم ان القائلين بالوجوب والحسن والقبح العقلية يعرفون الحسن بانه كل فعل يقتضي استحقاق مدح او لاستحقاق ذم فان اقتضى

الصورة او لا يكون وابطلنا بكونه شرطا لوجوه ثلاثة فهذا الكلام هو الوجه الاول من تلك الالوجه الثلاثة واما قوله وايضا فيكون العقول الذي انما يعقل بشرطين هما جزءا منقسما فالمراد منه ما قرراه في الوجه الثاني واما قوله وايضا فانه قبل وقوع القيمة يكون فاقدا للسرما فلم يكن معقولا فاراد منه



ما قررناه في الوجه الثالث واما قوله وان لم يكن شرطا فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقولة مع  
 هاليس مدله نسم معقوليته الا بالعرض وقد فرضنا الصورة المعقولة محردة عن اللواحق الغريبة فاذن  
 من مبدءنا سة لها فاعلم ان المراد منه ان ذلك الانقسام \* ٢٥٤ \* ان لم يكن شرطا في كون ذلك

اد مقرر من مبدءنا كان ذلك لاحقا  
 تكون الصورة العقلية  
 محردة بلواحق غريبة وذلك  
 باطل واما قوله وكيف لا وهي عارضة  
 لها اسبب ما فيه قدر في اقل منه  
 لا غ فان احد القسمين هو حافظ  
 انواع الصورة ان كان مشاهدا فاعلم  
 ان المراد منه ما ذكرناه في الوجه  
 له في بين ان الصورة العقلية  
 بوصوفة بالعوارض الغريبة فان  
 محلها اذا كان ذا مقدار وجب انقسامها  
 بسبب انقسام محلها فيكون  
 ذلك الانقسام عارضا غريبا وقوله  
 في اقل منه بلاغ يعني ان تلك الصورة  
 العقلية لا غا وكفاية في جزء محلها  
 ان جزء تلك الصورة يكون حالا  
 جزء محلها واقفا بحفظ جزء الصورة  
 كان جزء محلها واقفا ايضا بحفظ  
 الصورة لان الصورة اذا كانت  
 قسمة الى اجزاء مساوية الطبايع  
 كانت طبيعة الكل مثل طبيعة الجزء  
 والسبب اذا كان واقفا بحفظ ثابته  
 يحفظ مثله واما قوله فالصورة التي  
 جردناها مغشاة بعد تهديد غريبة  
 من جمع او تفريق او زيادة او نقصان  
 او اختصاص بوضع فلاس هي  
 الصورة المفروضة فالمراد منه  
 ان الصورة الكلية العقلية لو كانت  
 جسمانية لكات موصوفة بهذه  
 العوارض على ما بيناه لكن الصورة

الاحلال به مع ذلك استحقاق ذم فهو واجب والافلا والقيح بانه كل فعل  
 يقتضي استحقاق الذم ولاجل هذا ما يذكر السبح كثيرا مع فعل الحسن  
 والواجب من التنزيه والتمجيد واستحقاق الثناء والمدح والحمد والمناص  
 من المذمة وما يجري مجراها في هذه الفصول \* اسرة \* (لا تجرد ان  
 طلبت مخلصا الا ان تقول ان تمثل النظام الكلي في العلم السابق مع وقته  
 الواجب اللاحق بفيض منه ذلك النظام على ترتيبه وتفصيله معقولا  
 فضائه وهذا هو العناية وهذه جملة مستهدي سبيل تفصيلها) المبين  
 ان العال العالية لا يفعل اعرض في الامور الساقلة وجب عليه ان بين  
 ان النظام المشاهد في الموجودات الكلية الفاسدة كيف صدر عنها  
 اذ لا يجوز ان يكون صدورها بقصد وارادة ولا بحسب طبيعة ولا على  
 سبيل الاتفاق او الجزاف فذكر في هذا الفصل ان تمثل النظام الكلي اي  
 تمثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد في علم الباري السابق  
 على هذه الموجودات مع الاوقات المترتبة غير المتناهية التي يجب ويليق  
 ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات يقتضي افاضة ذلك  
 النظام على ذلك الترتيب والتفصيل والذات المقتضية في جميع الاحوال  
 يعقل ذلك الفيضان منها وهذا المعنى هو عناية الباري تعالى بمخاوقاته  
 وهذه جملة وعد بيان تفصيلها فيما بعد قال الفضل الشارح المقصود  
 من هذه الفصول السبعة هو ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل  
 بفعله ووجه نظم العصول ان يقال او كان الباري تعالى فاعلا بالارادة  
 لم يكن غنيا ولا ملكا ولا جوادا والتوالي بالاتفاق باطلة فالقدم باطل بيان  
 اشراطية ان من فعل بالارادة ففعله اولى به فاذن هو مستكمل بفعله  
 وذلك ينافي الغنى وينافي الملك ايضا لاعتبار معنى الغنى في حده وينافي الجواد  
 الذي لا يفعل اعرض لا يقال انه انما فعل لان الفعل في نفسه حسن  
 ولا يصل النفع الى الغير لانا نقول الايمان به بتره وعدم الايمان  
 يوقعه في استحقاق الذم وحيث يعود الاستكمال ولما ثبت ان الفاعل  
 بالارادة مستكمل ثبت ان العالي لا يفعل لاجل السافل ولما ثبت ان الله  
 تعالى ليس فاعلا بالارادة وقد اتفقوا على عناية وجب تفسيرها بما لا يطل  
 ذلك واقرا، ليس المقصود من هذه الفصول هو ان كل فاعل بالارادة  
 مستكمل بل هو مقدمة في اثبات المقصود والمقصود نفي الغرض عن افعال

العقلية يجب ان يكون مجردة فيستحيل ككونها جسمانية واما الصورة الحسية والخيالية \* المبادئ \*  
 فتتفرق ملاحظة النفس اجزاء لها جزئية متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة الى ان يكون رسمها ورتبها  
 في ذي وضع وقبول انقسام فالمراد منه الفرق بين الادراكات العقلية وبين الادراكات الحسية والخيالية



وذلك ان النفس تشتقر في ملا حظتها تلك الصّور لاجزائها المتباينة في الوضع المقارنة لهيات غريبة الى  
ان يكون نفسها وهو المراد من الرسم والرّثيم منطبعاً في ذى وضع وقبول انقسام فان الشئ المجرد لا ينطبع في  
الاشياء المتباينة في الوضع واقابل \* ٢٥٥ \* ان يقول ليس ان الهولى الاولى ليس لها في ذاتها حجم وامتداد

في الجهات ثم انكم حكمتهم بانطباع  
الجسمية والمقدار والشكل والوضع  
فهما قاذوران في ذلك فلم لا يجوزون  
انطباع المحسوسات في جوهر  
النفس ايضاً وما الفرق بين الامرين  
وايضا فهب ان ما ذكرتموه يقتضى  
كون الادراكات الحسية والخيالية  
حتمية ولكن لا يلزم منه كون  
الادراكات الوهمية جسمية فان  
ملاحظة النفس للصدقة المخصوصة  
لا يتوقف على ملاحظتها لاجزاء  
تلك الصدقة متباينة في الوضع  
\* وهم وتنبه \* ( اولئك يقولون  
ان الصورة العقلية قد تنقسم باضافة  
زوائد مضمومة اليها قسمه المعنى  
الجنسى الواحد الى بالفصول المتوعة  
والمعنى النوعى الواحد الى بالفصول  
العرضية المصنفة فاعلم انه قد يجوز  
ذلك ولكن يكون فيه الخلق كلى  
بكلى بجمله صورة اخرى ليس  
جزأ من الصورة الاولى فان المعقول  
الجنسى والنسوى لا ينقسم ذاته  
في معقولات الى معقولات نوعية  
وصنعية يكون مجموعها حاصل المعنى  
الواحد الجنسى او النوعى ولا يكون  
نسبتها الى المعنى الواحد المفسوم  
نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات  
ولو كان المعنى العقلى الواحد البسيط  
الذى سبق تعرضه ينقسم بمختلفات  
بوجه لكان غير الوجه الذى تشكك

المبادئ العالية لان النمط لما كان مشتملاً على ذكر الغايات وجب الابتداء  
بالمبادئ الاولى وغايات افعلها وجه التلخيص بين الفصول ان السج  
اختار من صفات المبدء الاول المتفق عليها هذه الثلاثة لانها مما لا يشاركه  
غيره فيها ومعانيها دالة على نفي الغرض عن فعله وقدم الغنى لانه ادل على ذلك  
ففسره في الفصل الاول واثبت المطلوب به وحده في فصلين بعده ثم فسر الباقيين  
في فصلين بعدهما وذكر في الفصل السادس والثامن من ان الفاعل اذا قصد نفع  
الغير او حسن الفعل كان ايضاً مستكملاً ولما كان البيان متاولاً لغير المبدء  
الاول من المبادئ العالية جعل الحكم عاماً ولما كان تحريك الافلاك بحسب  
النظر الظاهر منسوباً اليها مع انه تابع للارادة بين المبادئ التى كلامنا  
فيها هي ليست مما يباشر تحريكها ولما فرغ من ذلك ذكر ان نظام الكائنات  
مع نفي الغرض عن مبادئها كيف يصدر عنها وذكر انه هو الذى يعبر  
عنه بالعبارة ثم قال الفاضل الشارح والحجة بعد تعذيبها خطائية لانه  
يقال ما معنى انه لو فعل بالارادة يلزم ان لا يكون غنياً ولا ملكاً ولا جواداً  
فان عينت انه متى فعل ما وجب عليه لم يستحق الذم كان الزام الشئ على نفسه  
فان التالى عين المقدم فلم لا يجوز ان يكون الله تعالى يستفيد الاولوية  
لنفسه او دفع المذمة بقوله فان النزاع لم يقع الا فيه وان عينت به شيئاً آخر  
ففيه فظهر ان الحجة خطائية من باب الطامات اقول وهذا يدل على انه  
يرى تكرار السى خطا به وقد قال من قبل ان ذلك خارج عن قانون  
الخطا به والجواب عن قوله ما معنى قوله البارى تعالى لو فعل بالارادة  
لم يكن غنياً ان يقال معناه انه لو فعل على وجه يستكمل به لم يكن كاملاً  
بذاته بل كان كاملاً بفعله فان الحاصل لا يطلب حصوله وعن قوله  
لم لا يجوز ان يكون الله تعالى مستفيداً للاولوية او دفع المذمة ان يقال  
لان المستفيد لى لا يكون تاماً ان لم يكن ذلك الشئ والحكم بان هذا  
البيان اقناعى من باب الطامات او ليس مقوض الى من نظر في الكلامين  
وانصف \* تنبيه \* ( قد تبين لك ان الحركات السماوية قد تتعلق بارادة  
كلية وبارادة جزئية وتعلم ان مبدء الارادة الكلية المطلقة الاولى يجب  
ان يكون ذاتاً عقلية مفارقة فان كانت مستكملة الجوهر بفضيلتها لم يصحبها  
فقر فكانت ارادته مما يشبه العنابة المذكورة وانت تعلم ان المراد الكلى  
ليس مما يتجدد ويتصمم على انقطاع او على اتصال بل اما ان يكون

ه اولاً من قبول القسمة الى المتساويات وكان كل واحد من جزئيه هو اولى بان يكون البسيط الذى فيه الكلام  
\* التفسير \* لما اقام الدلالة على ان الصورة العقلية لا يمكن ان تنقسم الى اقسام متشابهة الطبايع اورد على ذلك  
شكاً وهو ان الماهية الجنسية تنقسم بالفصول المتوعة فان الحيوان الذى هو حصية الانسان غير الحيوان الذى



هو حصة الفرس واحدهما مثل الثاني فان الطبيعة الجنس اذا اخذت مجردة عن الفصول كانت طبيعة نوعية مقولة على كثيرين مختلفين بالعدد فقط فان الحيوان المطلق انقسم الى الحيوان الذي هو حصة الفرس والى الحيوان الذي هو حصة الانسان وكل واحد من هذين القسمين \* ٢٥٦ \* مسا والكل في تمام الماهية

فقد ثبت ان الماهية المجردة لا يمكن ان تكون منتزعة الى اجزاء متساوية الماهية واذا عرفت هذا الشك في انقسام الماهية الجنسية بالفصول النوعية فاعرف مثله ايضا في انقسام الماهية النوعية بالفصول العرضية المصنفة لا تقسم الانسان بكونه تركيا او هنديا ونحو ذلك والجواب عنه ان يقول فرق بين هذا النوع من الانقسام وبين الانقسام الذي نتنا على امتناعه فان الذي ذكرتموه هو ان تقسم الماهية المجردة انقسام الكلي الى الجزئيات والذي منعنا منه هو ان تقسم الماهية المجردة انقسام الكل الى الاجزاء وبين الامرين فرق لان الكلي المنقسم الى الجزئيات يكون مقوما لكل واحد من تلك الجزئيات ويكون جزءا من ذات كل واحد منها واما الكل المنقسم الى الاجزاء فانه لا يكون مقوما لكل واحد من الاجزاء بل يكون مقوما بهما وايضا الكلي اذا انقسم الى الجزئيات فانه لا يكون ذلك الكلي مساويا لتلك الجزئيات في تمام الذات ولترجع الى شرح المتن اما قوله في الجواب انه قد يجوز ذلك ولكن يكون فيه الخاق كلي بكلي يجعله صورة اخرى ليس جزءا من الصورة الاولى فان المعقول الجسدي والنوعي لا ينقسم ذاتيا في معرفته ان معقولات

محصل الطبيعة او معدومها والامور الدائمة لا يجوز ان يقال لم يزل شئ لها مفقودا ثم حصل ولا يجوز ايضا ان يقال لم يزل حاصلًا وهو مطلوب بل كل كالاتها حاضرة حقيقة ليست جزئية ظنية ولا تخيلية وليس نسب امثال ما ذكرناه الى الاجسام السماوية نسب نفوسنا الى اجسامنا في ان يحصل منها حيوان واحد كما عليه حالنا لان نفس الواحد منا هي تبطل بهدنه من حيث تنميته لطلب مادي الكمال منه ولو لا هذا كانا جوهرين مساكين واما نفس السماء فهي اما صاحب الارادة جزئية او صاحب ارادة كلية متعلق بها لينال ضربا من الاستكمال ان كان وفيه سر قال الفاضل الشارح الشيخ ائبت العقول في هذا النمط باربع طرق وهذا الفصل مع اربعة فصول بعده يشتمل على الطريقة الاولى واقول انه لم يقصد اثبات العقول اول قصده بل قصد بعد ثبوت الغاية عن افعال المبادئ العلية ذكر غايات افعال القوى المحركة للافلاك ولزمه من ذلك اثبات العقول فبده فيما قصده ببيان ان المبدء الفاعل لحركة السماء قوة نفسانية غير عقلية وهذا الفصل مشتمل عليه وتقريره ان نقول قد تبين في النمط الثالث ان الحركات السماوية متعلقة بارادتين كلية وجزئية وتبين ان مبدء الارادة الكلية المطلقة الاولى يعني الارادة التي لاتعلق لها بامر جزئي التي ينبعث الارادات الجزئية عن القوى الجسمانية بسببها يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة القوام فان الاجسام وقواها لا يتصور بانكليات فتلك الذات اما ان يكون كامله الجوهر بفضيلتها الذاتية واما ان لا يكون والاول هو المسمى بالعقل والثاني هو المسمى بالنفس لكن محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا لثلاثة امور الاول ان العقل المحض لا يصحبه فقر فيكون ارادته شبيهة بالعناية المذكورة وقد نقرر في آخر النمط الثالث ان محرك السماء يطلب بارادته هو ما احسن واولى به والثاني ان المراد الكلي كما مر ليس مما يتجدد ويتصمم على انقطاع الكميات المفصلة او على اتصال الكميات المتصلة بل يكون شيئا واحدا اما موحودا لطبيعة او معدومها دائما والامور الدائمة المتشابهة الاحوال اعني المجردة المحضة كالعقول لا يجوز ان يقال كان في عالم يزل لها شئ مفقودا ثم حصل او يقال كان حاصلًا له وهو مع حصوله طاب له بل يكون كالاتها حاضرة حقيقية ليست جزئية متغيرة ولا ظنية ولا تخيلية لان الظنون

نوعية ومصفى يكون مجموعها حاصل المعنى الواحد الجنسي واسوعى فاعلم ان المراد منه \* والنخيلات \* ان انقسام الجنس بالانصاف هو ان يقترن كلي بكلي اي يقترن الفصل بالجنس فتحصل عند ذلك صورة اخرى منه ماهية النوعية وهذا النوع لا يكون جزءا من الصورة الاولى اي من الجنس فان المعقول الجنسي لا ينقسم في ماهيته



الى معقولات نورية يكون ماهية تلك الانواع بعينها ماهية ذلك الجنس بل لا بد وان يكون النوع مخالفا  
في الماهية للجنس وممكن القول في اقسام النوع الى الاصناف واما الذي منعنا منه فهو ان تنقسم الصورة  
العقلية الى اجزاء لا يكون ماهية \* ٢٥٧ \* كل واحد منها مساوية لماهية الكل واما قوله ولا يكون

نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم  
نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات  
فالمراد منه ان اقسام الجنس الى  
الانواع انقسام الكلي الى الجزئيات  
والذي منعنا منه هو انقسام الكلي  
الى الاجزاء واما قوله ولو كان المعنى  
الواحد العقلي البسيط الذي سبق  
تعرضه ينقسم بمختلفات بوجهه  
لكان غير الوجه الذي يشكل  
به او لا من قبول القسمة الى المتشابهات  
وكان كل واحد من جزئه هو اولى  
بان يكون البسيط الذي كلاهما  
فيه فالمراد منه ان هذا التشكيك  
لو قال لم لا يجوز ان تنقسم الصورة  
العقلية انقسام الكلي الى جزئياته  
لكان غير الشك الذي ذكره اولا  
حيث قال لم لا يجوز ان تنقسم الصورة  
العقلية الى اجزاء متناهية اللهم  
الا ان نترك الشك الاول ونقول  
لم لا يجوز ان تنقسم الصورة  
العقلية انقسام الكلي الى الجزئيات  
لكننا نقول له حينئذ انما ينسب الى الجزئيات  
الذي ينقسم اليه الكلي انما يحصل  
عند اقتران كلي بكلي مثل هذا  
النوع فانه انما يحصل من اقتران  
الفصل بالجنس واذا كان كذلك  
كان واحد من ذينك الجزئين هو  
البسيط الذي كلاهما فيه \* المسئلة  
اشارة \* في ان كل مجرد فهو  
عقل وعقل هو عقل اربعة فصول  
\* اشارة \* (انك تعلم ان كل شيء  
يعقب شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة  
من الفعل انه يعقله وذلك عقل منه

والخيالات انما يكون بسبب الفواشي الجسمانية وهي ممرأة عنها والمحرك  
السموي بخلاف ذلك فانه مرديد لامور حزية يتجدد ويتصرم على الاتصال  
وقد يحصل لجسمه ما يطلسه بالحركة ثم يفوته اذا هرب منه والذات  
ان الجوهر العلي لا يكون مرتبطا بجسم كنفوسنا فان نفوسنا مرتبطة باجسامنا  
من حيث هي ناقصة يطلب ما دى الكمال منها وقد صدرت متحدة  
بذلك بهما انسانا واحدا ولولا هذا الارتباط لكانا جوهرين متباينين  
فاذن مبدء الارادة الكلية المطلقة ليس هو نفس السماء واما نفس السماء  
فهي اما صاحب ارادة جزئية منقطع في حسيها على ما ذهب اليه المشاؤون  
او صاحب ارادة كلية مفارق وقد تعلق بالسماء وانبعثت منه صورة  
متطبعة فيها اينال ضربا من الاستكمال بواسطة جرم السماء من الجوهر  
العلي المفارق كايثال نفوسنا بواسطة ابداننا من العقل الفعال قوله ار كان  
اي ان كان صاحب ارادة كلية كما وصفنا موجودا للسماء وانما اورد هذه  
اللفظة لان لم يرد ان يصرح بخلاف لقوم على سبيل القطع والسر  
هو ما يوجب القطع بوجود هذه النفس وهو ان صاحب الارادة الكلية  
والجزئية يجب ان يكون شيئا واحدا يتحصل الارتباط ويتم الحركة المتصلة

\* اشارة وتنبه \* (ولا يمكن ان يقال ان تحريكها للسماء لداع شهواني  
او غضيبي بل يجب ان يكون اشبه بحركتنا عن عقلنا العلي) يريد ان يشير  
الى غاية الحركة السماوية وهي التشبيه بالمادى العالية اى هي العقول  
المجردة وان ينسب على وجود تلك لمادى فقول قد تبين فيما مر ان المحرك  
الارادى يكون صادرا اما عن تصور حسي او عن تصور عقلي والصادر  
عن التصور الحسي يكون الداعي اليه اما جذب ملائم او دفع مانع فاذن هذا  
المحرك يكون لداع اما شهواني او غضيبي كما في انواع الحيوانات  
واما الصادر عن التصور العقلي فهو كما صدر عن نفس الانسان  
بحسب دقله العلي وتحريك لسماء لا يجوز ان يكون لداع شهواني وغضيبي  
لانهما يختصان بالجسم الذي يفعل وتغير من حال ملائمة الى حال غير ملائمة  
ثم يرجع الى الحال الملائمة فيلتذ او ينتقم من تحيل له بغضب وايضا لان  
كل حركة الى اذئذ او غيبة على الحيوان الموجود في الحيوانات متساهية فاذن  
هو انه محركا لنا الصادرة عن العقل العلي قوله ولا بد ان يكون لمعشوق  
مختار اما لئلا ذاته او حاله او لئلا ما يشبههما كل محرك ارادى

لذاته وكل ما يعقل شيئا \* ٢٥٨ \* ار يعمل ذاته وكل ما يعقل من شأن ماهيته ان يقارن عقولا آخر  
ولذلك يعقل ايضا مع غيره وانما يعقله القوة العاقلة بالمقارنة لا بحالة فان كان مما يقوم بذاته فلا مانع له من  
حقيقته ان يقارن المعنى المعقول اللهم الا ان يكون ذاته منومة في الوجود بمقارنة امور مانعة من ذلك من مادة



او شيء آخر ان كان ذات كات حقيقة . لما لم يمتنع عليها مقارنته الصورة العقلية لها . ما كان ذلك لها بالامكان  
وفي ضمن ذلك امكان ذاته ( لذاته ) \* التفسير \* المقصود من هذا الفصل بيان ان كل مجرد قائم . يمكن ان يكون  
عادلا و برهانه ان يمتنع عليه ان يشتمل غيره لم يمتنع عليه \* ٢٥٨ \* ان يعقل ذاته لكنه لا يمتنع

حاله ان يشتمل غيره فوجب ان لا يمتنع  
عنه ان يعقل ذاته بيان الشرطية  
ان من يعقل شيئا فانه يمكنه  
ان يعقل من نفسه انه عدل ذلك  
اي وكل من امكنه ذلك امكنه  
ان يشتمل ذاته ينتج فكل من عقل  
شيئا فانه يمكنه ان يعقل ذاته اما  
... نرى فلهيئة رايانا الى برى دلان  
لم ادى بآرنا عالمنا شيء اذا لم  
ر من ممان لم من فرض وجوده  
من فافترض حاصلا والمعنى  
فاننا انه علم كونه عالمنا شيء انه  
سلم ان ذاته موصوفة بانها عالمية  
بشيء وكل من علم انصف شيئا شيء  
فلا . وان يكون عالما بالوصوف  
والصفة . ما لان الصدق مصدق  
بصور فاذن كل من علم كونه  
عالمنا شيء يجب ان يكون عالمنا ذاته  
فاذن كل من لا يمتنع ان يعلم كونه عالما  
بشيء يجب ان لا يمتنع كونه عالما بذاته  
نفسه يظهر صدق الشرطية واما  
بين صدق المقدم هو ان كل مجرد  
ذاته لا يمتنع عليه ان يعقل غيره فلان  
مثل ما يشتمل مجردة يصح ان يكون  
مقرلة وكل ما صح ان يكون مقرا  
بجده صح ان يكون مقولا مع غيره  
ر بل ما صح ان يعقل مع غيره صح ان يقارن  
ما يشتمل ماهية غيره بناء على ان تعقل  
... يستدعي حصول ما هيئاتها  
ن مسائل ناذنا ككل ماهية

وهو اسي بطله المريد وبتنا وجوده على حده وكل مطاوع مختار  
محبوب ودوام الحركة انما يكون لدوام الطلب الذي تقتضيه فرط المحبة  
الناية والمحبة المدركة هي العشق فاذا لا بد ان يكون تحريك السماء لعشوق  
ومختار وذلك المعشوق والمختار يكون اما شيئا غير متصل بالذات ارشده متصل  
الذات لم يكن محصل الذات رجسا فيحصل بالحركة والافكار اعدا له  
الاشياء وهو ممان رالشيء لمحصل بالحركة يكون اينا او وضعا اريفا او كما  
او ما يتبعها من ثلث الجسم وحاشد انما يكون الحركة ايتال ذات المعشوق  
وان كان المستدق يحصل الذات بالحركة لا محالة يتوجه نحو حصول  
حال ما لا يتحرك اما ان يكون تلك الحال حالا من المعشوق كماءة او من ذاته  
او مرازة او ملاقات لم يكن حاصلا فحصلت بالحركة وحاشد يمكن ان الحركة  
ايتال سالا ما من المعشوق واما ان لا يكون تلك الحال حالا منه ويجب حينئذ  
ان يكون مما ينسب اما ذات المعشوق او حالا من احده والافلا من حصل  
للمعشوق في الغرض من الحركة وحاشد لا يكون الحركة حركة لا جله  
هذا خلاف فاذن يكون هذا القسم لا جعل نيل حاله ذب المعشوق  
ارحاله فظهر من ذلك ان تحريك السماء ادى كان المعشوق ولا يتخلو  
من ان يكون اما لان ينال ذاته او حاله اوليا ما يشتمل حاقوا له (او كان  
والاول اوقف ذنالا او طلب المحال وكذلك لو كان اطلب نيل الشبه من حيث  
يستتر فهو لنيل شبيهه لا يستقر ) اي ولو كان المعشوق مما ينال بالتحريك  
ذاته او حال منه وبالجمله يكون من كالات التحرك التي لا يكون حاصلة فيه  
لكن لا يتخلو اما ان يحصل وقتا ما ولا يحصل ابدا فان حصل وقتا ما  
وجب ان يقف التحريك عند حصوله وان لم يحصل ابدا وكان التحريك  
بذاته ابدافهم طاب للمحال والارادة المنبئة عن ارادة كلية يتصور بها  
... وهو عاقل مرة عن الغواشي المادية يستحيل ان يكون نحو شيء محال  
فان المعشوق ليس من كالات التحرك ولا مما يتحصل بالحركة ذاته او حاله  
بل هو شيء فيحصل الذات خارجا عنه ليس من شأنه ان ينال فظهر  
ان التحريك مما يريد نيل الشبه ثم لا يتخلو اما ان يكون تحريكه لنيل شبيهه  
شبهه يستقر كمالا ما قارب وحده فيسببها بكمال المعشوق او يكون لنيل شبيهه  
لا يستقر والاول محال لانه يقتضي عود القسمين المذكورين اعنى الوقوف  
عند النيل او طلب المحال ففي ان يكون الحركة لنيل شبيهه لا يستقر

بمرارة ذاته لا يمتنع ان يقارنها ماهية اخرى فيكون تلك الماهية بحيث يصح \* قوله \*  
نيلها . اما ماهية اخرى اما ان يتوقف على حصولها في الجوهر العاقل او لا يتوقف والاول محال لان حصولها  
في الجوهر عبارة عن مقارنتها لغيرها على حلواها في ذلك الجوهر مع ان ذلك



الحلول هو نفس المقارنة لكانت صحة المقارنة موقوفة على وجود المقارنة وهو محال لان وجوده من  
متأخر عن صحة وجوده متأخر عن وجوده فثبت ان صحة مقارنة غير تلك الماهية المجردة  
تلك الماهية المجردة لا يتوقف ﴿ ٢٥٩ ﴾ على انطباع تلك الماهية المجردة في ذلك الجوهر العاقل فاذن تلك

الماهية المجردة سواء وجدت في العقل  
او في الخارج فانه يصح ان يقارنها  
غيرها ولا معنى للعقل الا مقارنة ماهية  
مجردة ماهية مجردة فاذا ثبت ان كل ماهية  
مجردة موجودة في الخارج فانه يمكن  
ان يقارنها ما بر الماهيات المجردة  
ثبت ان كل مجرد فانه يمكن ان يقال  
غيره هذا تمام هذه الحجة واذا قيل ان يقول  
اما قولكم ان كل من يفعل من نفسه  
انه يفعل غيره فانه يجب ان يفعل  
نفسه فهذا وان كان صحيحا طوعا  
لكنه لا يستمر اصولكم لانكم  
الانسان الكلي على زيد وعرو فانه  
يمكن ان يحكم بان زيد انسان وليس  
يفرس مع انه ليس ههناشي واحد يكون  
مدر كالانسان الكلي والانسان الجزئي  
الخاص لان المدرك للكليات هو  
النفس والمدرك للجزئيات هو القوى  
الجسمانية فههنا لم يكن الحاكم  
على الشئين عالما بهما واذا جاز ذلك  
فلم لا يجوز ان يحكم الانسان على نفسه  
بكونه عالما بالغير وان لم يكن عالما بنفسه  
ثم لئن تجاوزنا عن هذا المقام لم  
قلتم ان كل مجرد يمكنه ان يفعل غيره  
اما قوله ان كل ماهية مجردة فانه  
يصح ان يكون معقولة فتقول ليست  
هذه المقدمة من المقدمات الاولية  
فلا بد من تصحيحها بالبرهان وهم  
لم يفعلوا ذلك وكيف لا نقول ذلك  
حقيقة الباري تعالى غير معقولة

قوله ( فلا يقال يكما له الاعلى تعاقب بسبه المنقطع بالادام وذلك اذا كان  
المبديل بالعدد يستبقى نوعه بالتعاقب ويكون كل عدد يفرض لاهو بقوة  
يكون له خروج بالفعل لاحالة ونوعه او صفة حفظ بالتعاقب ) اي لا  
ينال الشبه بكم له اذ هو غير مستقر الاعلى تعاقب يشبه المنقطع الحاصل  
من الحركة بالادام لاتصاله وذلك اذا كان المتبدل من الجزئيات الغير القارة  
بالعدد يستبقى نوعه بالتعاقب وكل عدد تفرض ماسهو بقوة يكون له  
خروج الى الفعل حين انتهاء التوبة اليه للاحالة ونوعه او صفة حفظ  
بالتعاقب والنسبة انما يكون بذلك الداعي المحفوظ دون الزائل المتصرف  
قوله ( فيكون المشوق متشبهها ما بالامور التي بالفعل من حيث برائتها  
عن القوة راشحاعه الخير العايش من حيث هو تشبه بالعالى لامن حيث  
هو افاضته على السادل ) اقول فيكون المشوق يعني محرك السماء متشبهها  
بنحو ما من التشبه وفي بعض النسخ يكون المشوق بفتح الواو تشبهها  
ما يعني يتكون ما ليه يتشوق المحرك هو تشبهها ما بالامور التي بالفعل يعني  
المشوق وهو العقل من حيث برائتها عن القوة راشحاعه الخير العايش  
اي في حال كونه راشحاعه الخير من حيث هو تشبه بالعالى يعني مقصوده  
بالقصد الاول هو التشبه به من حيث البرائة عن القوة واما بالقصد الثاني  
فان يرشح عنه الخير حال التشبه كما يرشح عن معشوقه وفي لفظة يرشح استعارة  
لطيفة وهو ان الخير لا يفيض عن المحرك بالذات بل يفيض عن العقل عليه  
ويرشح عنه على ما تحته قوله ( ومبدء ذلك في احوال الوضع التي هي  
هيئات فياضة وانما يجري ما بالقوة فيها مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب )  
يعني ومبدء ذلك الامر الذي يحصل التشبه به يكون في احوال الوضع  
وذلك لان الخروج من القوة الى الفعل على الاتصال الغير القاراعنى الحركة  
لا يقع الا في اربع مقولات كما تبين في العلم الطبيعي والفلك لا يمكن ان يتغير  
في ثلثة منها التي هي الكم والكيف والابن فاذن لا خروج له من القوة  
الى الفعل الا في الوضع وانما قال التي هي هيئات فياضة لان الاجرام النيرة  
يفيض انوارها على الاجسام السفلية بحسب اوضاعها وهيئات ليست  
بذاتها فياضة لكن لما كانت معدات للافاضة وصفها بانها افاضة وانما يجري  
ما بالقوة فيها يعني في السماء مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب واذلك يحصل  
التشبه فهذا تقرر ما في الكتاب وانما وسم الفصل بالاشارة والنية لاشتماله

للبشر وكذلك حقايق المفارقات وحقايق القوى البسيطة الفعالة والمنفصلة غير معقولة لتسايل المعقول  
لنا من هذه الامور لوازمها السلبية او الاضافية واذا كان اعتمادنا في صحة ان يقارن الماهية المجردة ماهية اخرى  
على اناعتقها مع ماهية اخرى فثبت اننا لم نقول حقايق المفارقات لم يمكن ان نجزم بانه يصح ان يقال انها غير



فان قيل انه يمكن ان نقيم الدلالة على اتانقل حقيقة الاله تعالى وحيث ان يستمر هذا البرهان فيه بانه ان نقول ان قول الموجود عليه سبحانه وتعالى وعلى الممكنات ليس بالاشتراك اللفظي بل بالاشتراك المعنوي على معنى ان حقيقة الوجود حقيقة واحدة في الموضعين ولا شك ان حقيقة الوجود متصورة \* ٢٦٠ \* تصورا واحدا فان كل احد

يعلم بالضرورة كونه موجودا والوجود جزء من وجوده فالوجود الذي هو جزء من الامر المعلوم بالضرورة يجب ان يكون معلوما بالضرورة واذا كان وجود الباري تعالى مساويا لوجود الممكنات معلوما وما هيبة وجود الممكنات معلومة بالضرورة كانت حقيقة وجود الباري تعالى معلومة بالضرورة ثم اتدل على انه يستحيل ان يكون وجوده مقارنا لما هيبة بل لا ما هيته الا ذلك الوجود فاذن يلزم ان يكون حقيقة الباري تعالى معلومة لنا فنقول لا شك ان من جعل مفهوم الوجود في الواجب والممكن امر واحد افرغم ان ذلك المفهوم غير مفارق في حق الباري تعالى لما هيبة اخرى بعد ان زعم ان الوجود اول التصور لزم القطع بان حقيقة الباري تعالى اولية التصور ولكن الشأن في صحة هذه المقدمات فاناسنين ان شاء الله تعالى ان الذي يعتمد من ان وجود الله تعالى لا يمكن ان يكون مفارقا للمساهية اعتقاد باطل خطأ ونقرر وجه فساد ذلك بالبراهين القاطعة والجب ان الشيخ مع اصراره على هذه المقدمات الثلاثة يعترف بان حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر والبراهين القاطعة ناطقة بذلك ايضا فاي شيء يفهم ههنا ليست

تدلي بيان غاية الحركة السماوية التي هي التشبه وعلى التنبه تدلي وجود الجواهر المتشابهة اعني العقل \* تشبهه \* ( لو كان التشبه به واحدا لكان التشبه في جميع السماوية وحدا وهو مختلف ولو كان واحدا منها بالآخر متبهما لشابه في المنهاج وليس كذلك الا في قليل ) يريد التنبه على كدرة العقول المتسارعة واعلم ان الفيلسوف الاول قد اشار في بعض اقواله الى ان التشبه به في الجمع شيء واحد وهو العلة الاولى و اشار في مواضع اخرى ان كل ذلك فقد يخصص معشوق يتشبه ذلك انما يشبهه التشبه في هذا الفصل على انها كثيرة وسند ذكر الوجود في كونه واحد في الفعل الذي يتلوه وتقرير الكلام ان التشبه به لو كان وحدا لكان التشبه في جميع الاجرام السماوية واحدا وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي حركة الى جهة معينة ولا وضعا معيناً والاشكال النقل عنه بالقصور ولا جهة معينة فان وجود كل جزء من اجزاء الفلك على كل نسبة محتمل في طبيعة الفلك المتضمنة لتشابه اجزائه واحواله ونفوسها ايضا لا يجوز ان يكون طبيعتها ان تريد تلك الجهة والوضع الا ان يكون الغرض من الحركة مختصا بذلك لان الارادة تتبع للغرض لا الغرض تتبع لهسا فاذن السبب اختلاف الأغراض ويلزم من ذلك اختلاف مبادئ التشبه بها ( واعلم ان بعض المتفلسفة من الاسلاميين وغيرهم ذهبوا الى ان التشبه به هو الجسم فكل فلك سافل يتشبه بما يحيط على ماسياتي بانه والسبح ابطال ذلك بانه يقتضي تشابه الحركات في الجهات والاقطاب وان اوجب قصورا فانما يوجب ضعف التشبه عن التشبه التام لا مخالفة وليس التشابه موجود الا في قليل يعني في المثلثات بفلك لبروج غير الممثل بفلك القمر فانها تشبه فلك لبروج في الحركات والاقطاب واعترض الفاضل الشارح بان تشبه الفلك بالعقل هو ان يستخرج كالاته الى الفعل كما في العقل وهذا معنى مشترك بين العقول وليس لما به امتياز كل عقل عن آخر مدخل في ذلك فاذن التشبه به شيء واحد والجواب ان خروج الكمالات الى الفعل امر كلي لا يمكن ان يصير غاية الحركات جزئية بل يجب ان يكون غايات الحركات الجزئية امورا جزئية يلزمها هذا معنى الكلي وتلك الامور وان كان اختلاف الحركات قد دلنا على ثباتها لكن ليس لنا الى معرفة ماهيتها المخالفة طريق على ما يجي بانه قال ويحتمل ان يكون سبب اختلاف حركاتها هو اختلاف هولاتها بالماهية

بتلك المقدمات في شئ شيء هم يعترفون بفساده ثم ثنوهت المساعدة على ان كل ماعية مجردة فانها \* كما \* يصح ان يكون معلومة فلم فائهم ان كل ما يصح ان يكون معقولا وحده صح ان يكون معقولا مع غيره فاعل من المساهيات المجردة ما لا يصح ان يتصل شيء آخر مع تعاليها وكيف يحكم بامتناع ذلك من يكون ظاهر مذهبه



ان العلم بالشئ والعلم بغيره لا يجتمعان ويتعذر ان يساعد على ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل مع غيره لكن لا بد  
من الدلالة على ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل مع كل ماعداه حتى يمكننا ان نرفع عليه ان كل مجرد فانه يصح  
ان يعقل كل الاشياء لكن هذا \* ٢٦١ \* المقام ليس ينبغي فعل من الماهيات المجردة ما لا يصح

ان يعقل مع تعقل بعض الاشياء  
وان صح تعقله مع تعقل سائر الاشياء  
ثم لئن وقعت المساعدة على ان كل  
ماهية مجردة فانها يمكن ان يكون  
مقوله مع كل ماعداهها لكن لم قلنا  
انه متى صح ذلك قد صح ان يكون  
ماهيته متارنة غير هابلي لو ثبت  
ان العلم بالشئ يستدعي حصول ماهية  
المعلوم في العالم كان ذلك لازما لكن  
الكلام فيه اثنان وقعت المساعدة  
على ان كل ماهية مجردة فانه لا يمتنع  
ان يقرنها سائر الماهيات فلم قلنا  
ان صحة هذه المقارنة حاصلة لها  
عند كونها في الخارج ولم لا يجوز  
ان يقال شرط هذه الصحة حلولها  
في النفس ان يقال ان وجودها  
الخارجي تكون مانعا من ذلك واما  
قوله او وقعت صحة هذه المقارنة على  
حصولها في النفس مع ان حصولها  
في النفس عبارة عن مقارنتها  
لنفس لزم آخر صحة الشئ عن  
وجوده وانه محال قلنا هذه مغالطة  
وبيانه وهو ان مقارنته الشئ لغيره  
على اقسام ثلثة احدها مقارنته الحال  
للمحل وثانيها مقارنته المحل للمحل  
وثالثها مقارنته الخاليين في محل واحد  
واذا عرفت ذلك فنقول انما عقلنا  
شئين عرفنا بذلك انه يصح على  
ذاتك ان يتقارنا مقارنته حالين  
في محل واحد او اذ ارباشا حل في محل  
عرفنا بذلك انه يصح على ذلك الحال

كما يجي بيانه فلا يكون كل شيء قابلا للحركة خاصة والجواب عندنا فانه  
لي ماصر ان ذلك يقتضي كون الحركة المستندة طبيعية وقدر فساد  
\* وهم وتنبه \* ( ذهب قوه الى ان التشبيه واحد فقط وان الحركات  
كان يجوز فيها ان يكون متساوية ولكنها لما كان سواها ان يتحرك الى اى جهة  
اتفقت في ان الغرض بالحركة ثم كان يمكن لها ان يطلب الحركة على هبته  
نفاضة لما تحتها وانما يكن الحركة في اصلها لذلك جعلت بين الحركة  
لما استند على منها الحركة من الغرض وبين جعلها على هيئة نفاضة  
ونحن نقول اوجاز ان يتوحي بهيئة الحركة نفع السافل جاز ان يتوحي  
بالحركة ذلك وايضا وكان لقاتل ان يقول لما كان لها ان يتحرك وان يمكن  
سواء لديها الامر ان مثل جهتي الحركتين ثم كان ان يتحرك انفع للسافل  
اختارته بل اذا كان الاصل هو انها لا تعمل لاجل السافل بل انما يطلب  
شيئا طامبا فينبه نفع فيجب ان يكون هيئة الحركة كذلك قال الشيخ في سائر  
كتبه ان قوما لما سمعوا اظا هر قول الاسكندر اذ يقول ان الاختلاف في هذه  
الحركات وجهاتها يشبه ان يكون للغاية بالامور الكائنة الفاسدة التي تحت  
كرة القمر وكانوا سمعوا ايضا وعلموا بالقياس ان حركات السماوات  
لا يجوز ان يكون لاجل شئ غير ذواتها ولا يجوز ان يكون لاجل معلولاتها  
ارادوا ان يجمعوا بين المذهبين فقالوا ان نفس الحركة ليست لاجل ماتحت  
القمر ولكن للتشبيه بالخبر المحض والشوق اليه وان اختلاف الحركات  
كان لاختلاف ما يكون من كل واحد منها في عالم الكون والفساد اخلافا  
ينظم به بقاء الانواع كما ان رجلا خيرا الوارا دان يمضي في حاجته سميت  
موضع واعترض له اليه طريقان احدهما يختص بوصوله الى الموضع  
الذي فيه قضاء وطره والاخر يضيف الى ذلك ابصال نفع الى مستحق  
وجب من حكم خبرته ان يقصد الطريق الثاني وان لم يكن حركته لاجل  
نفع غيره بل لاجل ذاته قالوا وكذلك حركة كل فلك ليقى على كماله  
الاخير دائما لكن الحركة الى هذه الجهة وبهذه السرعة لينفع غيره فذا تقرير  
هذا الوهم ثم قال في ابطاله قائل ما نقول لهؤلاء انه ان امكن ان يحدث  
للاجرام السماوية في حركاتها قصد اما لاجل شئ معلول ويكون ذلك القصد  
في اختيار الجهة فيمكن ان يحدث ذلك ويعرض في نفس الحركة حتى يقول  
قائل ان السكون كان يتم لها به خيرة تخصها والحركة كانت لا تنصرها

ان يقارن غيره مقارنته الحال للمحل وعرفنا ايضا انه يصح على ذلك الحال ان يقارن غيره مقارنته المحل للمحل وهذه  
الانواع الثلاثة من المقارنة مكانها انواع مختلفة تحت جنس واحد وهو اصل المقارنة ثم لاشك ان الشئ الذي  
يصح عليه نوع من جنس فانه لا يجب ان يصح عليه سائر الانواع من ذلك الجنس وكيف لا نقول ذلك والعرض يصح



ان يقارن خبر مقارنة الحال للمحل من خبر عكس والاقسام الاربع من الجوهر يصح خبرها ان يقارن  
مقارنة المحل للمحل من غير عكس واذا عرفت ذلك فنقول انه لما ثبت المحبة ان العقل يستدعي حصول ماهية  
المعقول في العاقل فاذا عدلتا في عينا ان الماهيتين المقويتين \* ٢٦٢ \* يقارنهما في ذلك الجوهر

مقارنة حالين في محل واحد فاردنا  
ان نبين ان صحة هذه النوع من المقارنة  
لا تترقب على كون الماهية موجودة  
في العقل لم يكفنا في هذا قولنا ان صحة  
مقارنتها للجوهر العاقل لا يتوقف  
على حصولها فيه لان مقارنتها  
لحصولها بخلاف المقارنتها لما حصل  
في محلها ولا يلزم من عدم توقف  
النوع الاول من المقارنة على حصول  
الصورة في الجوهر العاقل عدم  
توقف النوع الثاني من المقارنة  
على حصول الصورة في الجوهر العاقل  
ثم يتبادر ان يثبت ان صحة مقارنتها  
مع ما محل في محلها لا يتوقف على  
حصولها في الجوهر العاقل فانه لا يلزم  
من ذلك صحة النوع الثالث من  
المقارنة اعني مقارنة المحل للمحل  
ومعلوم انه انما يعقل خبره اذا كان  
هو مقارنا لذلك غير مقارنة المحل  
للمحل فقد نخص الكلام المذكور  
في هذا المقام مغالطة صرفة ولئن  
وقعت المساعدة على ان هذه الانواع  
اثبات من المقارنة متساوية في تمام  
الماهية ولكن لا يلزم من صحة حكم  
على ماهية عند كونها ذهنية صحة  
ذلك الحكم عليها عند كونها  
خارجية فان الانسان الذهني حال  
في المحل محتاج الى الموضوع  
والانسان الخارجي يستحيل ان يكون  
كذلك والانسان الخارجي قائم بذاته

في الوجود وينفع غيرها ولم يكن احدهما سهلا عليهما من ان في اواعسر  
فاختارت الانفع وان كانت العلة المانعة عن تصير حركتها مع العسر  
استحالة قصد ما فعلا لاجل الغير من المماولات وهذه العلة موجودة  
في نفس قصد اختيار الجهة وان لم يمنع هذه العلة قصد اختيار الجهة  
لم يمنع قصد الحركة وكذا الحال في قصد السرعة واسهلو ( قال وذلك  
لان كل قصد يكون من اجل مقصود فهو ناقص وجودا عن المقصود  
لان كل ما من اجل شيء آخر فهو اتم وجودا من الآخر ولا يجوز ان يستزاد  
الوجود الا من الشيء الاحسن ) فهذا ما قاله الشيخ في هذا الموضع  
وهو واضح قال الفاضل الشارح الممارسة بالسكون غير واردة لان الحركة  
يستخرج الكمالات من القوة الى الفعل بخلاف السكون فاذا كان المقصود  
هو استخراجها كان حاصلا بكل الحركات فكان الكل بالنسبة اليه على  
السواء ولم يكن حاصلا بالسكون فلا جرم لم يكن الحركة والسكون بالنسبة  
الى غرضه على السواء واقول ليس مراد الشيخ بجواز السكون على الفلك  
مع تسليم ما ذهبوا اليه من القول بانه يطلب التشبه بل مراده بيان ضعف  
ما تمسك به القوم من الفرق بين اصل الحركة وهيأتها بان التمسك بمثل ذلك  
في جعل اصل الحركة لاجل نفع الغير ممكن وذلك على تقدير كون الحركة  
والسكون بالنسبة الى الفلك على السواء فالعلة الداعية الى استناد اصل  
الحركة الى التشبه هي تعيينها داعية الى استنادها اليها الى مثل ذلك قوله  
( وادان كذلك وقم الاختلاف ههنا بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف  
من النفع فاذا التشبه بها امور مختلفة بالعدد ) اي اذا كان الفلك غير متحرك  
لاحل ما تحت وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما يتأخر عن الاختلاف  
وهو نفع ما تحت الفلك ثم صرح بالمقصود وهو كون التشبه بها امورا  
كثيرة قوله ( وان حاز ان يكون التشبه به الاول واحدا ولا جله تشابهت  
الحركات في انها دورية ) هذه اشارة الى ما مر ذكره وهو قول الفيلسوف  
الاول ان التشبه به واحد فعمله السخ على ان ذلك هو التشبه به الاعد يعني  
علة الاولى واعتراض الفاضل الشارح عليه بان ذلك الواحد ان كان متشبهها  
به من حيث هو ذلك الواحد لزم تشابه الحركات وان لم يكن متشبهها به  
بل كان التشبه به غيره او شيئا مري كبا من غيره لم يكن هو متشبهها به  
وايضا تعليل الحركة الدورية بذلك انما يجوز لو صح على الافلاك غيرها

حساس متحرك بالارادة محسوس بالحواس الخمسة والانسان الذهني ليس كذلك \* اما \*  
فما انما ليس كل ما صح على ماهية حال كونها ذهنية وجب ان يصح عليها ذلك حال كونها خارجية فلا يلزم  
في صحة كون الماهية الذهنية مقارنة للمعقولات صحة كون الماهية الخارجية كذلك ثم ان وقعت المساعدة



على ان الماهية عند وجودها الخارجي يصح عليها المقارنة لكن لم يجوز ان يلزمه يمنع عن ذلك كما ان الحيوانية التي في الانسان لاجل صكونها مساوية للحيوانية التي في الفرس لا بد وان يكون مستعدة لقبول فصل الفرس الا ان فصله اللازم له في وجوده \* ٢٦٣ \*

ان يكون الماهية عند وجودها الخارجي يصح عليها ان يقارنها غيرها الا انه يلزمها والحال هذه لازم يمنع عن ذلك لمن يجيب عنه بان ينسأ انه لا مانع من التعقل الا المادة وكلامنا في المجرى فاذا ليس له مانع من صحة هذه المقارنة ولكننا نعلم ضعف هذا الجواب ثم ان وقعت المسعدة على ان كل مجرد فانه يصح ان يقارن سائر الماهيات على الاطلاق لكن لم قلتم انه متى صح ذلك لم صحة كون ذلك المجرى عالما بما عده بلى لو ثبت ان العلم والادراك هو نفس هذه المقارنة لكان المقصود حاصل ولكن الاشكال ما مضى فهذه جملة الشكوك على هذه الحجة ولتراجع الآن الى شرح المتن اما قوله كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله فالمراد منه ان كل من عقل غيره فانه لا يستحيل ان يعقل من نفسه كونه عاقلا لغيره واعلم ان على لفظ الشيخ استدراكا فان القوة وان كانت قريبة من الفعل الا انها تكون لا محالة مقارنة لعدم لان القوة لفظة مرادفة للامكان المقارن لعدم ولذا لك يقوون القوة طبيعة عدمية واذا كان كذلك فليس كل من عقل شيئا يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله فان من الاشياء ما يكون لفعله لكونه عاقلا بالفعل

اما اذا كان السكون والحركة المستقيمة متميزين عليها كانت الحركة الدورية واجبة لها لذواتها فتعليناها بكون التشبيه واحدا باطل والجواب عن الاول ان التشبيه على وجه ما للحركة وان لم يكن صله فاعلية لها والعلل قد يكون بعيدة وقد يكون قريبة فكذلك التشبيه وايضا كون التشبيه بالقرب بحيث يمكن ان يشبه به لا يتصور الا بعد وجوده المستفاد من العلة الاولى فاذن ليس هو متشبهاته الا مع اعتبار العلة الاولى ولا بعد ان يكون استدارة الحركة المشتركة فيها لاعتبار العلة الاولى وما به يمتاز كل حركة عن غيرها لاعتبار ذلك المعلوم السدى هو موجود خاص والجواب عن الثاني ان الحركة يمتنع ان يكون لشيء واجبة لذاته لان المتصرم لا يجب لامر ثابت فاذن هي الافلاك ليس بحسب ذواتها بل بحسب شيء آخر هو التشبيه واذا جاز ان يكون نفس الحركة بحسب شيء آخر لا بحسب ذات العاك فان يكون استدارتها التي هي هيئة تابعة لها بسبب شيء آخر اولى \* زيادة تبصرة \* (الان ليس لك ان مكاف نفسك اصابت كنه هذا التشبيه بعد ان تعرفه بالجملة فان قوى البسر وهم في عالم الغريبة قاصرة عن اكتساب ما دون هذا فكيف هذا وجوز انه اذا كان المحرك يزيد تشبهها بنال منه على التجدد امر ان يعرض منه في بدنه انفعال يليق بذلك التشبيه من طاب الدوام كما تعرض في بدتك من انفعالات تدفع انفعال نفسك وانت اذا طلعت الحق بالجاهدة فيه فربما لاح لك سر واضح خفي فاحتهد واعلم انه كيف يمكن ذلك وانها تكون هيئة تشبه الخيالات لاعقلية صرفة وان كانت خيالات عن عقلية صرفة بحسب استعداد تلك القوى الجسمانية وانت عند تلويح المعقولات في نفسك تصيب محاكاة لها من خيالك بحسب استعدادك وربما نادت الى حركات من بدتك ثم ان اشتبهت ضربا آخر من البيان مناسب لما كنسا فيه فاسمع قدسيتين مما امر ان محرك الفلك انما يخرج بتحركه اياه اوضاعه من القوة الى الفعل طالبا للكمال الا لا يبق به والاضاع الخارجية الى الفعل وان كانت كمالات ما لكنها يكون كمالات بالقياس الى الجسم لا بالقياس الى محركه فالكمال اللائق بالمحرك هو تشبهه ببداه في ضرورته برئسا من القوة لكن الكمال والتشبه امر ان يقعان على اشياء مختلفة الحقائق بالتشكك وقوع اللوازم فاذن ههنا شيء ما يحصل للمحرك كل فلك بالتحرك

انحص ويكون منزلها عن طبيعة القوة القريبة والبعيدة كالباري عز اسمه والمفسارات واذا كان كذلك لم يجوز ان يقال كل من عقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقل بل يجب ان يقال كل من عقل شيئا فانه يمكن ان يعقل ذلك الشيء ويكون المراد بهذا الا يمكن الا يمكن العام حتى يتناول ما يكون ذلك التعقل



في حقه واجب المحسوس . . . ان البارى تعالى وما لا يكون كذلك بل يكون بالقوة القريبة من الفعل كما في حقه  
واما قرنه وذلك . . . ان كل من عقل انه يعقل غيره فقد عقل ان ذاته موصوفة بكونها  
عاقلة لا غير من عقل نفسه في شيء ولا يدان يعرف \* ٢٦٤ \* الموصوف والسماء معا وقد يشا

ان هذه المقدمة ان كانت ضرورية  
لكنها لا تستر على مذهب واسلم ان  
على اللفظ استدراكا وهو ان قوله  
عقل منه لذته توهم ان عقل الشيء  
لذته عاقل لغيره وهو نفس مدله لذاته  
وليس الاصح كذلك فان علمي باق  
عالم بشي علم متعلق نسبة مخصوصة  
بين ذاتي وبين العلم بشي واعلم بملك  
السبب معايرة لعلم بكل واحد  
من المتشبهين فكيف يجوز ان يعقل  
العلم بملك السبب هو العلم بذاتي بل  
الواجب ان يقال علمي ، آتوني عالما  
بشي يتضمن اويلترزم علمي بذاتي  
واما قوله فكل ما يعقل شيء وله ان يعقل  
ذاته : يجب كل ما يعقل شئنا ان يعقل  
ذاته . . . اما قوله وكل ما يعقل شيئا  
فن شأن ماهيته ان يقارن معقولا  
آخر فالمراد منه بيان ان كل ما صح  
ان يكون معقولا فانه يمكن ان يقارن  
ماهيته ماهية معقول آخر واما قوله  
واذلك يعقل مع غيره وانما يعقله  
القوة العاقلة بالمتاركة فالمراد منه  
الاستدلال على انه حسي اتي  
ذكرها وذلك لان كل ما صح ان يكون  
معقولا في نفسه صح ان يكون معقولا  
مع غيره فقد حصلت ماهيته مع  
ماهية غيره في الجوهر العاقل وذلك  
هو المقارنة واما قوله فان كان ما يقوم  
بذاته فلا مانعه من حقيقته ان يقارن  
المعنى المعقول فالمراد منه انه لما ثبت

بقع عليه باعتباره مقيسا الى المحرك اسم الامان وباعتباره مقيسا الى المبدء  
المسارقي اسم التنبيه والشخ ذكر في هذا الفصل انك بعد ان عرفت  
وجود تلك الاشياء بالاجال فليس لك ان تكلف نفسك تصور ماها تها  
الخلفه بالتفصيل فان القوى البشرية الممتدة بالذوات والذاتية قاصرة  
عن تصور ماهية ما هو اقرب اليها منها من تلك ماهيات كبيرة من كالات  
النفس الخيرية بالتفصيل فكيف هذا انما اشار الى ذلك بما يزيد الاستصار  
في تصور كيفية صدور التحريك عن الشيء المتصور بصورة عقلية  
واورد لذلك مثلا واضحا وهو ان لقوة الخالية في الانسان التي هي مدء الاول  
تحريك بدنه لا تعطل عند امتان نفسه انما طنة في افكارها العقلية  
بل يتمثل فيها صور خيالية تحاكي تلك الافكار نوعا ما من المحاكات  
وكثيرا ما يعرض البدن من تلك الصور انفعالات تابعة لانه حال النفس كاضطراب  
بغثة اودعشة او سكون او غير ذلك فمشاهدة هذه الامور دائمة على جواز  
ان يعرض يلزم الفلك انفعال مستمر تابع لانفعال يحصل في صورته ويحري  
بحري خيالاتنا في انبعاثها عن الانفعالات الحاصلة انفسه من تصور كالات  
مداء المفارق الحاصلة له بالفعل وهذا يقتضي كون نفس الفلك مجردة  
عاقلة بذاتها محركة للفلك بتوسط صورة حيوانية متباعدة عنها منطبعة  
في الفلك كنفسنا الناطقة بعينها فاشار الشيخ الى ذلك بقوله وانت  
اذا طلبت الحق بالمجاهدة اى بالجهد في التأمل والارتياض بالفكر لا بالتقليد  
عن جمهور المشائين فريحا لاح لك سر هو تجرد النفس الفلكية  
واضح بعدما طلعت على احوال نفسك خفي قبل ان تعتبر احوال النفس  
الفلكية فاجتهد وباني الفصل واضح وهو هنا قد تم كلامه في غايات افعال النفوس  
الفلكية لكن لما كان ذلك مستلحا على اثبات عقول فمالة هي مسادي  
تلك الغايات اكد اثبات العقول بضرب آخر من البیان وذلك هو وجه مناسبة  
ما يأتي من الكلام لمقبله \* تنبيه \* ( القوة قد يكون على اعمال متناهية  
مثل تحريك القوة التي في المدركة وقد يكون على اعمال غير متناهية  
مثل تحريك القوة التي للسماء ثم تسمى الاولى متناهية والآخر غير متناهية  
وان كما قد يقال ان غير هذين المعنيين ) النهاية واللا نهاية من الاعراض  
الذاتية التي تلحق الكم لذاته ويلحق كل ماله او شيء يتعلق به كمية  
بسبب تلك الكمية فاما ما يعرض للكم المتصل وهو تنهاى المقدار لا تنهايه

ان المحرك لا يمنع منى ماهيته ان يقارن غيرها فاذا فرضنا تلك الماهية مرجوعة في الخارج  
فإنها دائمة ويجب ان يصح عليها ان يقارن بها تلك الماهيات لانها لما عرفت في بعض الاحوال ان تلك الماهية يصح  
ان يقارن بها يسائر الماهيات فحيث ما حصلت تلك الماهية سواء حصلت في الذهن او في الخارج وجب ان يصح



عليها تلك المقارنة ثم انه لم يبين ههنا ان تلك الصفة غير موقوفة على الوجود الذمى ولا يمنع عنها الوجود الخارجى  
 لانه اورد فصلا للكلام في ذلك على ما عساهى واما قوله الا ان يكون ذاته ممنوعة في الوجود بمعاوقة امور مانعة  
 عن ذلك من مادة اوشى \* ٢٦٥ \* آخر ان كان فالمراد منه ان تلك الماهية يجب ان يصح عليها تلك

المقارنة ابدأ اللهم الا اذا وجد ما يمنع  
 من تلك المقارنة وهى المادة وعلاقتها  
 على ما مر فان تلك المقارنة تكون  
 متممة حيث ذ واما قوله فان كانت  
 حقيقة مسلمة لم يمتنع عليها مقارنة  
 الصورة العقلية اياها فالمراد منه ظاهر  
 ولكن على اللفظ استدراك لان عقله  
 لذاته ليس جزءا من عقله لغيره وما  
 لا يكون جزءا من اشئ لا يكون في ضمن  
 الشئ بل الواجب ان يقال ومن لوازم  
 عقله لغيره امكان عقله لذاته لزوم العلة  
 معلولها \* وهم وتنبه \*  
 ( واماك تقول ان الصور المسادية  
 في القوام اذا جردت في العقل زال عنها  
 المعنى المانع قابليها لا ينسب اليها انها  
 تعقل فجوابك لانها ليست مستقلة  
 قوامها قابلية لما يحلها من المعاني المعقولة  
 بل امثالها انما يبقا رذها معان معقولة  
 ترسم بها لاهى بل القابل لهما جميعا  
 وليس احدهما اولى بان يكون  
 من تسما في الآخر من الاخرى ومقارنتهما  
 غير مقارنة الصورة والتصوير  
 واما وجودها في الخارج فادى لكن  
 المعنى الذى كلاما فيه جوهر مستقل  
 بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه  
 معنى معقول كان له بالامكان جملة  
 متصورة ) \* الشرح \* هذا شك  
 اورد على قوله الشئ المجرد منى  
 قارنه غيره وجب ان يصير عاقلا لذلك  
 ان غير وتقرير الشك هو ان الصورة

ومنها ما برض لكم المنفصل وهو تنهى العدد ولا تنهى والمقدار  
 نفسه كما يمكن فرض لانهاية في الازدياد لانهاية المقادير اعنى تزايد  
 الاتصال فقد يمكن فرض لانهاية في الانتقاص لانهاية الاعداد اعنى  
 مراتب الانفصال والشئ الذى له مقدار كالجسم او عدد كالعلل ففرض  
 النهاية واللانهاية فيه ظاهر اما الشئ الذى يتعلق به شئ ذو مقدار  
 او عدد كالقوى التى تصدر عنها عن متصل في زمان او اعمال متوالية لها  
 عدد ففرض النهاية واللانهاية يكون فيه بحسب مقدار ذلك العمل  
 او عدد تلك الاعمال والذى بحسب المقدار كون اما مع فرض وحدة العمل  
 واتصال زمانه او مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر  
 وحدته او كثرته فالقوى بهذه الاعتبار تكون ثلاثة اصناف الاول  
 قوى يفرض صدور عمل واحد منها في ازمة مختلفة كرماء تقطع  
 سهامهم مسافة محدودة في ازمة مختلفة ولا محالة تكون  
 التى زمانها اقل اشد قوة من التى زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع  
 عمل غير المتناهية لا في زمان والثانى قوى يفرض صدور عمل ما منها  
 على الاتصال في ازمة مختلفة كرماء تختلف ازمة حركات سهامهم  
 في الهواء ولا محالة تكون التى زمانها اكثر اقوى من التى زمانها اقل  
 ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه واثالث  
 قوى يفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماء  
 يختلف عدد رميهم ولا محالة تكون التى يصدر عنها عدد اكثر اقوى  
 من التى يصدر عنها اقل عدد ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير  
 المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة والثانى بالمدة والثالث  
 بالعدة واذا تقرر ذلك فنقول نبه الشيخ في هذا الفصل على كيفية اتصاف  
 القوى بالنهاية واللانهاية على الاجمال وكان مراده ما يختلف  
 في النهاية واللانهاية بحسب المدة والعدة فقط ولذلك مثل بالمدة التى يتحرك  
 حركة متناهية بحسبها وبالسما التى تتحرك حركة غير متناهية  
 بحسبها وذكر ان المتناهى وغير المتناهى يقالان للقوى باحد  
 هذين الاعتبارين مع انهما قد يقالان لغير المعنيين يعنى يقالان لكم  
 ولما هو ذوكم \* اشارة \* ( الحركات التى تفعل حدودا ونقطاهى  
 التى يقع بها الوصول والبلوغ عن محرك موصل يكون في آن الوصول

العقلية المجتمعة في العقل كان \* ٢٤ \* واحدة منها صورة مجردة مقارنة للآخرى مع ان شيئاً منها لا يعقل  
 الاخرى بل العاقل لها هو الجوهر الذى هو محل لها فبطل قولكم ان العقل هو المقارنة واجاب عنه بان كل واحد من الصور  
 ليس مستقلا في الوجود ولا قائما بنفسه فاذا كان كذلك لم يكن شئ منها قابلا للصورة المجردة المقارنة لها بل امثال هذه



النسور اذا قارنها صورة اخرى فانه لا يرسم واحدة منها بالآخرى اذ ليس ارتسام البعض البعض اولى من العكس  
 قازم ان يكون كل واحدة منها امر نسمة بالآخرى فيكون كل واحدة منها حالة في الاخرى ومجلاها وهو محال او لا يرسم  
 واحدة بالآخرى وهو ان تدل ببل الحق ان المرسم بها باسرها هو ﴿ ٢٦٦ ﴾ المحل القابل لها ثبت ان تلك

الماهيات من كانت صوراً موجودة  
 في العقل فانه لا يرسم واحدة منها  
 بالآخرى فلا جرم لم يكن شي منها  
 عاقلاً الاخرى واما اذا وجدت تلك  
 الماهية في الخارج قائمة بذاتها مستقلة  
 بنفسها فيقتضى يمكن ان يكون محالاً لما  
 يقارنها فلا جرم يكون عاملاً لها  
 فظهر الفرق ولقائل ان يقول اما  
 قولكم ان تلك الصور ليس بان ترسم  
 واحدة منها بالآخرى باولى من العكس  
 فقمه اشكال لان تلك الصورة العقلية  
 المجمعة في الجوهر العاقل مختلفة  
 بالماهية اما اولاً فلانها لو كانت متماثلة  
 لامتتع اجتماعها لا متاع اجتماع  
 المثليين واما ثانياً فلان العقل عبارة  
 عن انطباع صورة المعقول في العاقل  
 عندكم فاذا كانت المعقولات مختلفة  
 الماهيات كانت الصورة المطابقة لها  
 مختلفة واذا ثبت ان تلك الصور  
 مختلفة في الماهية لم يمتنع ان يكون  
 بعضها اولى بالتحليل وبعضها بالحالفة  
 الا ترى ان البطون لما كان مخالفاً في الماهية  
 الحركة لا جرم كانت محلية الحركة  
 للباطون اولى من العكس فهكذا ههنا  
 ثم ان وقت المساعدة على انه يمتنع  
 على تلك الصور ان يكون بعضها منطبعة  
 في البعض ولكن ذلك اعتراف بان  
 مقارنة هذه الصور لمحلها ولما محل  
 في محلها غير مقارنة لما يكون محالاً فيها  
 لان القسمين لا ودين حاصلان والقسم

موصلاً بالفعل فان الاتصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك  
 مما لا يقع في آن ثم انه زهول عنه كونه موصلاً في جميع زمان مفارقة المتحرك  
 للحد ويكون صيرورته غير موصلة دفعة وان بقي زماناً لا يكون الشيء  
 مفارقاً ومتحركاً والآن الذي يصير فيه غير موصلة دفعة غير الا ان الذي  
 صار فيه موصلاً دفعة وبينهما زمان كان فيه موصلاً وهو زمان السكون  
 (للمحالة) يريد بيان امتناع اتصال الحركات المختلفة ببعضها ببعض  
 من غير ان يقع بينهما سكوتات ليبين به ان الحركة التي هي صلة الزمان  
 وضعية دورية واعلم ان القدماء اختلفوا في هذه المسئلة فذهب المعلم الاول  
 واصحابه الى اثبات هذا السكون وذهب افلاطون ومن تبعه الى نفيه  
 ولكل واحد من الفريقين حجج ومنافضات والحجة المشهورة لثبته  
 ان المتحرك الى حد ما بالفعل انما يصير واصلاً اليه في آن ثم انه اذا تحرك  
 عنه فلا محالة يصير مفارقاً او مابياً له بعد ان كان واصلاً ايضاً في آن  
 ولا يمكن اتحاد الاثنين لان ذلك يقتضي كون ذلك المتحرك فيه واصلاً  
 مابياً معاً فاذرهما متفايران ولا يمكن تنالي آيين من غير تخلل زمان بينهما  
 لماصر في ابطال القول بالاجزاء التي لا تجزى فاذن بينهما زمان والمتحرك  
 المذكور لا يمكن ان يكون في ذلك الزمان متحركاً لانه ليس بمتحرك الى ذلك  
 الحد ولا عنه فاذن هو ساكن وهذه الحجة ضعيفة لانها بعينها قائمة  
 في الحدود المفروضة في المسافات المتصلة التي تقطعها حركة واحدة  
 وقد ابطالها الشيخ في الشفاء بان قال مابية المتحرك للحد التي هي حركته  
 عنه انما يقع في زمان كالحركة فان عنوا بان المابية طرف زمان المابية  
 فليس يمتنع ان يكون ذلك الآن هو بعينه ان الوصول لانه طرف للحركة  
 عن ذلك الحد وطرف الحركة يجوز ان يكون شيئاً ليس فيه حركة  
 وان عنوا به آناً يصدق فيه الحكم على المتحرك بانه مابى فهو آن متغير  
 لذلك الآن ويكون بين الاثنين زمان ولكن لا يكون المتحرك المذكور  
 ساكناً في ذلك الزمان بل يكون قاطعاً مسافة يقع بين الحد المذكور وبين  
 الموضع المابى لذلك الحد قال وكذلك ان اوردوا بدل لفظة المابية  
 لاعماسة فانه يجوز ان يكون طرف زمان الاعماسة مماسية ثم اقام الحجة  
 على ذلك بان الحركة الموصلة الى الحد المذكور انما يصدر عن حلة  
 محدودة يسمى باعتبار كونها منزلة للمتحرك عن حد ما مقيمة له الى حد

الثالث تمتع وفيه اعتراف بان القسمين الاولين من المقارنة لا يقتضي شي منهما كون المقارنة  
 حاقلاً وان ثبت ذلك ثبت انه لا يلزم من صحة القسمين الاولين من المقارنة على تلك الماهية حين كانت موجودة في العقل  
 صحة القسم الثالث عليها حين ما يكون موجودة في الخارج وهي حيثشذ يمكن ان يكون محالاً لساير الماهيات فلا جرم



امكن كونها عاقلة تلك الماهية ثم ان اتأمل ان يقول ان الشيخ لا يحكم بان الجوهر المستقل اذا قارنه معنى مقول فانه يمكنه ان يجعله متصورا بعد ان يعترف بان مقارنة الماهية للذات مفارقة لكون تلك الماهية متصورة لانه حكم بان بعد حصول المقارنة يمكن جعله متصورا ﴿ ٢٦٧ ﴾ ولولا ان التصورية مفارقة لنفس المقارنة لما صح ذلك ومتى

اعترف الشيخ بان الشعور غير المقارنة سقط اصل الدليل على ما مر \* وهم وتنبیه \* ( اولئك تقول ان هذا الجوهر وان كان لا مانع له بحسب ماهيته النوعية فله مانع من حيث شخصيته التي يفصل بها عن المرتسم من مضاه في قوة عاقلة تعقله فيكون جوابك ان هذا الاستعداد لتلك الماهية ان كان من لوازم الماهية كيف كانت فقد سقط تشكك وان كان انما يكتسبه عند الارتسام في العقل فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب له فيكون لم يكن استعداد الشيء حتى حصل فاستعد له اولم يكن استعداد الشيء وقد كان ذلك الشيء وجوده هذا كله محال فيجب اذن ان يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة فهو للماهية بلي لعل الاستعدادات الخاصة لبعض ما يقارن تنلو المقارنة الاولى وكذلك فاعلم ان لماهية المعنى جنسي استعداد الكل فصل له فان لم يكن له خروج الى الفعل فلما نفع بطول الكلام فيه فكيف في المعنى المحقق انوعى \* التفسير \* هذا شك اورد على قوله ان الماهية لما صح عليها ان يقارنها غير هاتين كانت عقلية وجب ان يصح عليها هذه المقارنة مطلقا وتقرير الشك ان هذه الماهية الذهنية مختلفة للماهية الخارجية من حيث ان احدهما ذهنية والاخرى خارجية فلم لا يجوز

آخر ميلا وتلك العلة هي علة وصول المتحرك الى الحد المذكور لكن لا يسمى باعتبار الاصل ميلا فاذن هي موجودة في آن الوصول والميل من الامور التي توجد في آن وليس من الامور التي لا توجد الا في زمان كالحركة واما البينة فلا يحدث الابد وجود ميل ثمان يحدث ايضا في آن ويبقى زمانا مافلا يكون الا آن الذي حدث فيه الميل الثاني هو آن الوصول لامتناع اجتماع الميادين المتخالفين في جسم واحد كما مر فاذن بين الآتين زمان يكون المتحرك فيه عديم الميل وبسبب عدم الميل يكون ساكنا وبعد تقرير هذه المقدمات نعود الى تقرير المتن فنقول الشيخ عبر عن الحركات المختلفة بالتي يفعل حدودا ونقطا والحد اعم من النقطة فان كل نقطة حد ولا يعكس وجميع الحركات المختلفة يفعل حدودا مثلا الحركة في الكيف اذا كانت متوجهة الى غاية ماثم راجعة عنها فانها انما ينتهي الى حد ما يرجع عنه فهي قد فعل ذلك الحد وانما ورد النقطة بعد ذكر الحدود لان البيان في الحركات الآتية المختلفة التي تفعل نقطاهي نقط زوايا الانعطاف او الرجوع يكون اسهل واوضح وان وصف تلك الحركات بانها هي التي يقع بها الوصول والبلوغ لان الحركة المتوجهة الى حد ما انما ينقطع بالوصول اليه فالحركة التي يقع بها وصول بالفعل هي منقطعة والحركة الواحدة التي لا ينقطع لا يقع بها وصول الا بالفرض وانما ذكر المتحرك لوصول بقوله عن محرك موصل لان الحجة المعتمدة عليها هي المبنية على امتناع اجتماع المحركين المتخالفين اعني الميادين ولم يسم المتحرك الموصل بالميل لانه انما يسمى ميلا باعتبار آخر كما مر وانما وصف المتحرك بانه يكون في آن الوصول موصلا بالفعل ليستدل بذلك على وجوده في ذلك الا آن وأشار الى امكان وجوده في آن بقوله فان الاصل ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم اثبت بعد ذلك الا آن الثاني بقوله ثم انه يزول عنه كونه موصلا الى قوله لا يكون الشيء مفارقا ومتحركا وانما قال يزول عن المتحرك كونه موصلا مع ان لمحرك القريب اعني الميل الاول لا يكون باقيا عنه مفارقة المتحرك للحد لان المتحرك الاصل الذي ينبعث الميل عنه اعني الطبيعة او الارادة والقوة القاسرة ربما يكون باقيا ويزول عنه ما هو بوسيله كان محركا وهو الميل وأشار بقوله في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد

ان يقال ان الوجود الذهني كان شرطا لصحة تلك المقارنة والوجود الخارجي كان مانعا منها فلا جرم لم يحصل صحة المقارنة لتلك الماهية مع سائر الماهيات عندما يكون موجودة في الخارج ثم اجاب عند بيان تلك الماهية لما صح عليها حين كانت ذهنية ان يقارنها غيرها فذلك الصحة ان كانت لنفس تلك الماهية اول شيء من لوازمها كانت جارية



أما سواء كان في الذهن أو في الخارج وسقط الشك وإن كانت لا تحصل إلا عند كونها في الذهن فيكون استعداد حصول هذه المقارنة لا يحصل إلا مع اكتساب المقارنة فيكون لم يكن استعداد الشيء حتى حصل فاستعداده ولم يكن استعدادا لشيء وقد يكون ذلك الشيء وجد وهذا كله محال \* ٢٦٨ \* وتفسير هذه الالفاظ أنه إذا لم

يحصل صحة المقارنة إلا بعد اكتساب المقارنة لزم أحد أمرين باطنين أحدهما أن يكون استعداد تلك المقارنة متأخرا بالذات عن حصول المقارنة فذلك الاستعداد لا يحصل لشيء إلا بعد وجود ذلك الشيء وذلك مما لا يمكن سابقا على الحصول لأن الحصول سابق على الامكان وتأتيهما أن لا يكون لذلك الحادث استعداد وهذا أيضا محال لأن الذي حدث كيف يقال أنه لم يكن صحيح الحدوث بقى ههنا نحن الأول أن قوله هذا الاستعداد لتلك الماهية أن كان من لوازم الماهية فقد سقط الشك وإن كان أنما يكتبه عند الارتسام لزم منه كذا وكذا ليس منفصلة محيطه بطرفي التقيض ولكنه في قوتها قائمه يقال هذا الاستعداد لتلك الماهية أما أن يتوقف على حصولها في العقل أو لا يتوقف فإن توقف لزم المحال المذكور وإن كان لا يتوقف فسواء حصلت في العقل أو في الخارج كان ذلك الاستعداد حاصله وهو المطلوب الثاني وهو أنه لما بطل القسم الثاني وهو أن تلك الماهية أنما تكتسب هذا الاستعداد عند الارتسام في العقل بقوله فيكون الاستعداد أنما يستفاد مع حصول الاكتساب ثم أنه بعد ذلك اشتغل ببيان أنه لا يجوز أن يكون الاستعداد أنما يستفاد مع حصول

إلى أن الزوال المذكور أنما يكون في جميع ذلك الزمان حاصلا وأشار بقوله ويكون صيرورته غيره وصل دفعة وأزبق زمانا إلى وجود الزوال في الآن الذي هو مبدأ ذلك الزمان وذلك لأن الشيء إذا كان موصلا في زمان ثم صار غيره وصل في زمان آخر فلا بد من أن يفصل بين الزمانين ولا يجوز أن يكون الشيء في ذلك لأن لا موصلا ولا غير موصلا لا متتابع خلوه من التقيضين ولا يجوز أن يكون موصلا لأن الأمر الموجود عالم يرد عليه أمر يعدمه فإنه لا يزول والوارد إذا كان مما يوجد في آن كان لا محالة موجودا في الآن الفاصل فكان الاتصال الذي هو معلوله أيضا حاصلا معه وأنما لم يذكر الحركة التي أصنى الوارد التجدد لأن الحركة تتشعب من غير ذلك فإن المليون المتخالفين ليسا بمتشعبين الاجتماع لذاتيهما بل لأن كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر ولما كان وجود الميل الأول ممتنع الاجتماع مع عدمه اكتفى بذكر عدمه المغنى عن ذكر وجود الميل الثاني ثم أشار إلى تغير الآتين بقوله والآن الذي يصير فيه غيره وصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلا دفعة وأشار إلى وقوع وجوب زمان بين الآتين بقوله وبينهما زمان كان فيه موصلا وذلك لأن الميل الثاني لم يتجدد دفعة بعد وأنما قال وهو زمان السكون لا محالة لأن سبب الحركة أصنى الميادين مع ما ز وههنا قد تم الحجة قال الفاضل الشارح أنها مبنية على استحالة تنال الآتات وفيه اشكال وهو أن عدم الآن يكون أما على التدرج أو دفعة والاول باطل والالصار الآن زمانيا والثاني يقتضي أن يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده فليزمن تنال الآتين قال واجاب الشيخ عنه في الشفاء بان قال قولكم عدم الآن أما أن يكون على التدرج أو دفعة تقسيم غير مختصر لأن هناك قسمائنا لثا وهو أن يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده فلو قال السائل ليس البحث عن استمرار عدم ذلك الآن حتى يقال أنه في جميع الزمان الذي بعده بل عن ابتداء عدمه ومعلوم أن ذلك ليس في جميع الزمان الذي بعده لكان جوابه أن آر ابتداء الزمان الذي هو في جميعه معدوم ليس آنا آخر بل هو عين ذلك الآن ولا يستحيل أن ينصف الشيء بصفة في زمان ويكون في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة قال هذا تقرير كلام الشيخ والاشكال باق عليه من وجهين الأول أن حصول الشيء أو عدمه على التدرج غير معقول لأن زمان الحصول حينئذ يحتمل الانقسام في الجزء الأول منه مثلا أن لم يحصل شيء لم يكن الحصول في كل ذلك الزمان بل

في

الاستعداد ولم يبين أنه كيف يلزم من قول من يقول أن الماهية أنما تكتسب هذا الاستعداد عند

الارتسام في العقل بل أنما يستفاد مع حصول الاكتساب وأعلم أن ذلك يحتمل وجهين أحدهما أن يقال بصورة الماهية لو كان استعدادها أن يقارنها بصورة أخرى موجودة في محالها مشروطا بكونها موجودة في العقل



لزم تأخر الصحة عن الوجود او لم نفي الصحة وثابتهما ان يقال لو كان استعداد الصورة العقلية لان يقارنتها غيرها مشروطا بكونها ذهنية لزم المحال لان ما لا احتمال الاول فباطل لانه يلزم من توقف صحة مقارنة الحالين في محل على حاولهما في ذلك المحل تأخر ٢٦٩ ❦ الصحة عن الوجود لان حاول الحالين في محل شرط لصحة مقارنتهما

على هذا الوجه وصحة مقارنتهما على هذا الوجه لا يتوقف على حصول مقارنتهما على هذا الوجه فانه قد يوجد لاحدى الصورتين عند عدم الاخرى ففي تلك الحالة صحة المقارنة حاصلة ونفس المقارنة غير حاصلة فلم يلزم المحال الذي ذكرتموه من هذا الاحتمال واما الثاني فحق لكنه غير نافع في المطلوب اما انه حق فلان صحة اتصاف الماهية بمطلق المقارنة لو توقفت على كون تلك الماهية ذهنية وكونها ذهنية مقارنة مخصوصة فحينئذ يلزم توقف صحة المقارنة على حصول المقارنة وانه محال واما انه غير نافع فلان الذي يلزم من هذا الكلام هو ان لا يتوقف هذا النوع من المقارنة اعني حلولها في المحل على كونها ذهنية ولكن لا يلزم من هذا صحة ان يقارن غيره عند وجوده الخارجي مقارنة المحل للمحال على ما قررناه مع انه لا مطلوب الا ذلك واما قوله على لعل الاستعداد اذ الخاص لبعض ما يقارن تنلو المقارنة الاولى فالمراد منه ان حصول هذا الاستعداد اذا لم يتوقف على كونها موجودة في العقل لا جرم كان هذا الاستعداد حاصلا له مطلقا على من الجاز ان يكون استعدادا لان يقارنه بعض العقولات بواسطة استعداده لان يقارنه معقول آخر مثل ان العلم بالتايح بواسطة العلم بالمقدمات الا ان ذلك غير قاض في مطلوبنا واما قوله

في بعضه وقد قيل في كله هذا خلف وان حصل شيء وكان الحاصل هو الذي سيحصل في الجزء الثاني بعينه كان ذلك الشيء في الجزء الاول موجودا عدوما معا وهو محال وان كان غيره لم يكن ذلك حصول شيء على التدرج بل حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان واذ ثبت ذلك ثبت ان عدم الان الفروض انما يحصل دفعة ثم يستمر بعد ذلك زمانا فان كل حاصل بعد ما لم يكن فلا بد له من اول حصول يكون هو حاصلا فيه ويلزم من ذلك تنالي الاثنين الثاني لو سلمنا صحة هذا التقسيم وهو ان يكون عدم الان حاصلا في جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم فلم لا يجوز ان يقال اللاماسة حاصلة في الزمان الحاصل بعد الماهية مع انه ليس زمان اللاماسة طرف غير ان الماهية وحينئذ يكتفي هناك ان واحد ويطل الحجة اقول على الوجه الاول معنى الحصول على التدرج هو حصول الشيء الذي له هوية اتصالية لا يمكن ان يحصل الا في زمان كالحركة وما يتبعها فان تلك الهوية تمتنع وجودها دفعة ولا يلزم من ذلك ان يكون حصولها حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان لانها من حيث هويتها ليست بمتعة عن اشياء كثيرة بل هي شيء واحد من شأنه قبول القسمة الى اجزاء فهي قبل عروض القسمة لا يكون الاشياء واحدا منطبقا على زمان ولا يكون لذلك الزمان طرف يوجد ذلك الشيء في ذلك الطرف لان وجوده تمتنع الحصول في طرف زمان بل واجب ان يحصل مقارنتا لجميع ذلك الزمان واما بعد عروض القسمة فيكون حصول اجزائه في اجزاء ذلك الزمان شيئا بعد شيء وهذا الاعتبار لا ينافي الاعتبار الاول فهذا هو الحصول على التدرج ويقابله ما يحصل لا على التدرج بل اما في طرف زمان فقط كوصول المتحرك على مسافة الى منتصفها مثلا واما في زمان لا بمعنى ان يكون له اتصال منطبق على ذلك الزمان بل بمعنى ان لا يوجد في ذلك الزمان ان الا ويكون ذلك الشيء حاصلا فيه وهذا القسم ينقسم الى ما يكون حاصلا في الان الذي هو طرف حصوله كالكون والترجيع والى ما لا يكون حاصلا في ذلك الان كالا وصول وكون المتحرك على مسافة فيما بين طرفيها فان جميع ذلك انما يحصل في زمان وفي طرفه او فيه دون طرفه ولهذا حكم الشيخ بثبوت القسمة وحكم بان عدم الان انما يحصل في جميع الزمان الذي يكون ذلك الان طرفه وينين ذلك من تصور

وكذلك فاعلم ان الماهية المعنى الحسي استعداد الكل فصل له فان لم يكن له خروج الى الفعل فلما منع بطول الكلام فيه فكيف المعنى المحقق النوعي فاعلم ان المراد منه جواب عن شك يمكن ان يذكر ويان ذلك الشك هو ان يقال هب انه يقرر لكم ان الماهية عند كونها ذهنية تكون مستعدة لان يقارنتها العقولات الا ان ذلك الذي وجد في الذهن يستحيل ان يوجد هو



تبعينه في الخارج فلا يمكنكم ان تقولوا بان تلك الصورة الذهنية اذا وجدت في الخارج يجب ان يصح عليها تلك المقارنة بل اكثر ما في الباب ان تقولوا الموجود في الخارج مثل الموجود في الذهن في الماهية ثم ان حكم الشيء حكم مثله فلما صحت هذه المقارنة عليها ساجد كانت ذهنية وجب صحتها عليها حين ﴿ ٢٧٠ ﴾ ما يكون خارجية فاذن هذه

الحجة لا تتم آخر الامر الا بالبناء على ان حكم الشيء حكم مثله وهذه المقدمة مقنونة بالطبيعة الجنسية فان الحيوان الذي في الانسان مثل الخيول الذي في الفرس نظرا الى مجرد الحيوانية فان الاختلاف انما جاء من قبل الفصول ثم ان الحيوان الذي في الفرس مستعد لقول فصل الفرس وهو الصهال والحيوان الذي في الانسان غير مستعد لقبوله والاصلح ان يقلب الحيوان الذي هو انسان فرسا وبالعكس وذلك محال فعلنا انه لا يلزم من كون الشيء مستعدا لشيء كون مثله مستعدا لمثل ذلك الشيء فلا يلزم من صحة المقارنة على الصورة الذهنية صحة المقارنة على الموجود الخارجي فاجاب عنه بان سلم ان الطبيعة الجنسية مستعدة لكل فصل وان ذلك الاستعداد حاصل له ابدًا ولكن المستعدة انما لا يخرج الى الفعل لان بطول الكلام فيه واذا عترفنا بان الاستعداد الحاصل للعنصرية الجنسي لازم له ابدًا فلان نعترف بذلك في الطبيعة النوعية اولى لكن الصورة الذهنية والموجود الخارجي متساويان في الطبيعة النوعية فوجب الاستواء في صحة المقارنة واعلم ان ذلك المانع ليس الا الفصل الذي لكل واحد من الانواع فالحيوان الذي هو حصاة الانسان يلزمه التاطق وهذا اللزوم

النقطة فان الحكم بان النقطة موجودة هناك صادق على طرق الخط المتصل وليس بصادق على نفس الخط المتصل واما الحكم بانها ليست بموجودة هناك فصادق على نفس الخط وليس بصادق على طرفه ولا يلزم من ذلك ان يكون للخط طرف آخر غير النقطة بصدق عليه الحكم بانها ليست بموجودة هناك وعلى الوجه الثاني ان ذلك يقتضي تزييف الحجة المشهورة المذكورة في صدر هذا الفصل ولا يقتضي تزييف الحجة التي اعتمد الشيخ عليها فان المماس الذي يجب ان يكون السبب الموصل موجودا فيه لا يمكن ان يكون مبدأ زمان يزول فيه عن السبب كونه موصلا لان ذلك الزوال مفترق الى حدوث سبب متجدد لا يمكن اجتماعه مع اسبب الاول والسيان ليسا من الموجودات التي يحصل في ازمدة دون اطرافها ولا مما لا يوجد الا في اطراف الازمنة ولا مما يكون منطبقة على ازمتهما فهما اذن مما يوجد في الازمنة وفي اطرافها والفاضل الشارح توهم ان الشيخ انما اورد الحجة المشهورة في الكتاب ولذلك تعجب من ابراهه اياها بعد تزييفها في الشفاء والدليل على ان الشيخ لم يقصد الحجة المشهورة اشتغال تقريره على ذكر المحرك الموصل واشارته الى وجوده في آن المماسه وسبب توهم هذا الفاضل هو ان الشيخ لم يتعرض لذكر السبب الثاني بل اقتصر على ذكر معلوله وهو زوال السببية عن السبب الاول ثم ان الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجة بانكار وجود الميل اولا ثم بانكار امتناع اجتماع ميلين مختلفين دفعة ثانيا ثم بجواز وجودهما في زمانين مختلفين يفصل بينهما آن واحد لا يوجد فيه اما احدهما او كلاهما وفيما مر من الكلام في كل واحد من هذه المواضع كغاية قوله ( فكل حركة في مسافة تنتهي الى حد ما تنتهي الى سكون فيه فتكون غير الحركة التي بها يستحفظ الزمان المتصل بالحركة الوضعية هي التي بها يستحفظ الزمان المتصل وهي الدورية ) لما فرغ من اثبات السكون بين الحركتين المختلفتين شرع في المطلوب من ذلك وهو بيان ان الحركة الحافظة للزمان دورية وتقريره ان كل حركة في مسافة تنتهي تلك المسافة الى حدود تنتهي تلك الحركة الى سكون لما تقدم فهي غير الحركة الحافظة للزمان لان الزمان الذي هو مقدار الحركة على ما مر لا اول له ولا آخر كما مضى بيانه فالحركة التي هو مقدارها

ليس من جانب الحيوان والالكان كل حيوان ناطق بل من جانب الناطق ثم ان مقارنة الناطق ﴿ يجب ﴾ لذلك الحيوان مائة عن مقارنة الصهال لذلك الحيوان فهذا هو الذي منع من مقارنة الصهال للحيوان الذي هو حصاة الانسان بعد ان كان ذلك الحيوان نظرا الى كونه حيوانا قابلا لمقارنة الصهال فان قيل يجوز ان تكون



الماهية بلزها عند وجودها الخارجي لازم ويكون ذلك اللازم مانعا من صحة ان يقارنها شيء من العقول فتقول  
 اتاقد دلنا فيما مضى انه لا مانع من التعقل الالمادة وعلاقتها وكلامنا في المجرد فاذن لا يجوز ان يكون تلك الالمية  
 المجردة عند وجودها الخارجي ﴿ ٢٧١ ﴾ ما عتدها من امكان المقارنة فهذا غاية الكلام في هذا الموضع

واعلم انا انما ينسأ انه لا مانع الالمادة  
 بالبناء على ان الادراك هو نفس المقارنة  
 لكن الكلام في هذا الفصل على  
 ما عرفته \* تنبيه \* ( انك اذا حصلت  
 ما اصلته لك علمت ان كل شيء من شأنه  
 ان يصير صورة معتولة وهو قائم  
 الذات قائم من شأنه ان يعقل فيلزم من  
 ذلك ان يكون من شأنه ان يعقل ذاته  
 وكل ما من شأنه ان يحس به ما من شأنه  
 ثم يكون من شأنه ان يعقل ذاته فواجب  
 له ان يعقل ذاته وهذا وكل ما يكون  
 من هذا القيل غير جائز عليه التغير  
 ( والتبدل ) \* لشرح \* لما فرغ من بيان  
 ان كل مجرد قائم بالنفس قائم بمكنه  
 ان يعقل نفسه وغيره ذكر بعد ذلك  
 انه لو ثبت كل مجرد قائم يجب ان  
 يحصل له كل ما لا يتبع حصوله لزم  
 من هذه المقدمة مع ما قبلها وجوب  
 ككون المجرد عاقل لاغيره وتفسه ثم  
 لا شك ان هذا النوع من التعقل يمتنع عليه  
 التبدل والتغير وذلك ظاهر لا شك  
 فيه \* القسم الثالث \* في احكام  
 القوة المحركة من قوى النفس قال  
 الشيخ تكمل الالتمط بذكر الحركات  
 عن النفس قال لما اورد فيما مضى  
 من هذا النمط من احكام القوة المدركة  
 مارا لا ثقا بهذا الكتاب اتفصل  
 الآن الى بيان احكام لقوة الثانية  
 من قوى النفس وهي القوة المحركة  
 وفيه اربع مسائل \* المسئلة الاولى \*

يجب ان لا يكون لها اول ولا آخر لكن الحركات التي لا تختلف تكون  
 اما مستقيمة واما مستديرة كما سبق بيانه والمستقيمة لا يمكن ان تتصل دائما  
 لوجوب تنامي المسافات المستقيمة فاذن هي وضعية دورية واعلم ان  
 القائلين بنفي السكون بين الحركات المختلفة يستدون الزمان ايضا  
 الى الحركة المستديرة دون غيرها لامتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها  
 ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة والزمان اذ هو شيء واحد  
 متصل يجب ان يكون مستندا الى ما هو مثله في الاتصال الواحداني  
 فاذن الحركة الحافظة للزمان متصلة دائما ولا حركة متصلة دائما سوى  
 الدورية وقد ظهر من ذلك ان هذا المطلوب لا يقتصر الى اثبات السكون  
 المذكور كل الافتقار \* فائدة \* ( انما يجب ان يقال صار غير موصل

ولا يجب ان يقال ما يقولون صار مفارقا لان الحركة والمفارق قد انى هي  
 الحركة مسوية الى ما يتحرك عنه ليس يقع دفعة ولا فيهما ما هو اول  
 حركة ومفرقة وان يزول كونه موصلا واقع دفعة ) هذه الفائدة  
 متصلة بالفصل المتقدم وهو ان الجمهور يقولون في حجتهم التي حكيها  
 عنهم اعني التي زيفها الشيخ عند اثبات الآن الثاني ان المحرك يصير  
 بعد الوصول مفارقا وقد رد عليهم من ينازعهم في مطلوبهم بان المفارقة  
 عبارة عن الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه والحركة ليست تقع دفعة  
 بل في زمان ولا يوجد فيها شيء هو اولها لان كل جزء يوجد منها قائم  
 ينقسم ايضا الى اجزاء يتقدم بعضها على بعض وهكذا حال المفارقة  
 وما يشبهها فاذن لا يصح ان يقال صار المتحرك مفارقا اى مباينا في آن  
 بل يجب ان يقال ان المحرك صار غير موصل بعد ما كان موصلا او زال  
 عنه كونه موصلا في آن فان كون ان شيء غير موصل فقد يقع في آن كما يقع  
 في زمان وما ذكره الشيخ في الشفاء وهو ان الحجة المشهورة لا تصبر  
 صحيحة ان بدلت لفظة المباينة باللاماسة فغير متناف لقوله هذا لان تلك  
 الحجة في نفسها ضعيفة والحجج التي يكون فسادها من جهة المعنى  
 لا تصبر صحيحة بتبديل الفاظها تبديلا غير مؤثر في المعنى اما الحجج الصحيحة  
 فرعا توهم فسادا اذا لم يكن الفاظها مطابقة لمعانيها الصحيحة فهذا  
 ما يمكن ان يقال في تقرير هذه المسئلة \* تذييل \* ( فالحركة التي يجب  
 ان يطلب حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية )

في اقسام القوى النباتية فصل واحد \* تنبيه \* ( لعلمنا ان انتهى ان تسمع كلاما في القوى النفسانية التي تصدر  
 عنها اعمال وحركات فليكن هذه الفصول من ذلك القيل \* اشارة \* اما حركات حفظ البدن وتوليدته فهي تصرفات  
 في مادة الغذاء لتحال الى المشابهة سد البذل ما يتحال اوليكون مع ذلك زيادة في التشبع على تناسب مفسود محفوظ



في اجزاء المغتذى في الاقطار يتم بها الخلق او ليحتل من ذلك فضل بعد مادة ومبدأ الشخص آخر وهذه ثلث افعال  
 ثلث قوى اولها القوة الجاذبة للغذاء والماسكة بالمجذوب الى ان يهضم الهاضمة المهريّة والدافعة للثقل  
 والثانية القوة الممصة الى كمال الشوقان لا ما غير الاسمين. الثالثة ٢٧٢ القوة المولدة للثقل وتبعث بعد فعل

القوتين مستخدمة لهما لكن التامية  
 تعف ولا يتم قوى تولد ملاءمة تنقف  
 ايضا وتبقى القوة عمالة الى ان تعجز  
 فيحل الاجل \* التفسير \* القوة النفسانية  
 بالحركة اما ان تكون الاجسام العنصرية  
 او الاجسام الفلكية فان كان الاول  
 قاما ان تكون تحريكها من غير شعور  
 او مع شعور والاول يسمى الفلاسفة  
 بالقوى النباتية والاطباء بالقوى الطبيعية  
 والمقصود من هذا الفصل شرح  
 اقسامها وهي ثلثة احدها القوة  
 التي يكون المقصود من افعالها  
 حفظ الذات وثانيها ما يكون المقصود  
 من افعالها تحصيل كمال الذات وثالثها  
 ما يكون المقصود من افعالها توليد  
 المثل فاما القوة الاولى الغاذية وهي  
 التي تنصرف في مادة تحيلها الى  
 مشابهة المغتذى واعلم ان الغذاء  
 الحقيق هو الدم ومادة الاطعمة  
 والاشربة فالقوة الغاذية تنصرف  
 في مادة الغذاء اعني في المطعوم  
 والمشروب لجعلها شبيهة بالبدن  
 فيصلح لان تصير قائمة مقام الاجزاء  
 المتحللة وهذه القوة الغاذية تخدمها  
 اربع قوى الجاذبة للغذاء والماسكة  
 بالمجذوب والهاضمة المهريّة والدافعة  
 للثقل واما القوة الثانية فهي المثبة  
 وهي تزيد في بواهر الاعضاء على تناسب  
 مقصودها في اجزاء المغتذى  
 في الاقطار يتم بها الخلق وخلق بين  
 الامم والاسمين في الترتيب وجودهم الهزال والسمن مع عدم النمو واما القوة الثالثة فهي  
 المولدة وهي التي تأخذ فضلا من الغذاء الحقيق وتجهله مادة ومبدأ لشخص آخر واذا عرفت ذلك فنقول اما القوة  
 المولدة فانها انما يتكامل بعد فعل القوتين مستخدمة لهما لكن التامية تعف اولاً ثم تقوى المولدة ملائمة زماناً

قدم في الفصل الاول من الفصول الستة الماضية ان القوة التي لانهاية لها  
 هي التي يكون على اعمال او حركات غير متناهية وتبين في الفصلين  
 الاخيرين ان الحركة الغير المتناهية هي الدورية فاذا ان الحركة التي  
 يجب ان تعرف حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية  
 لا غير ولما كان هذا الحكم فرعاً على ما تقدم جعل هذا الفصل تذييلاً  
 وقد ظهر في هذا الفصل ايضاً انه يريد بالانهاية القوة لانهايتها بحسب  
 المدة والعدة \* اشارة \* ( اعلم انه لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة  
 غير متناهية يحرك جسماً غيره لانه لا يمكن ان يكون الامتاهيا فاذا  
 حرك بقوة جسم ما من مبدأ يفرضه حركات لا تها هي في القوة ثم فرضنا  
 انه يحرك اصغر من ذلك الجسم بتلك القوة فيجب ان يحركه اكثر من ذلك  
 من المبدأ المفروض فيمع الزيادة التي بالقوة في الجانب الآخر فيصير الجانب  
 الآخر متاهياً ايضاً هذا محال ) يريد بيان امتناع كون القوى  
 الجسمانية غير متناهية واعلم ان القوة الغير المتناهية لو كانت جسمانية  
 وحركت جسماً فلا يخلو اما ان يكون تحريكها لذلك الجسم بالقصر  
 او بالمطبع لانه اما ان لا يكون محلاً لتلك القوة او يكون والقسمان محالان  
 اما الاول فلما يشتمل عليه هذا الفصل واما الثاني فلما يشتمل عليه اربعة  
 فصول بعده فقول لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك  
 جسماً غيره اشارة الى فساد القسم الاول والحجة عليه ان الجسم لا يمكن  
 ان يكون الامتاهياً وذلك لما مر من وجوب تنهاى الابعاد فاذا حرك  
 جسم بقوته جسماً آخر من مبدأ مفروض حركات لانهاية لها بحسب  
 الامتداد الزماني او بحسب العدة في القوة فان غير المتاهي لا يخرج  
 الى الفعل ثم فرضنا ان ذلك الجسم المحرك يحرك جسماً آخر شبيهاً بالجسم  
 الاول في الطبيعة واصغر منه بالمقدار بتلك القوة بمعنىها من ذلك المبدأ  
 المفروض فيجب ان يحرك الثاني اكثر من الاول وذلك لان المقصور  
 انما يعاوق القاسر بحسب طبيعته المخالفة لطبيعة القاسر من حيث  
 هو قاسر ولا شك ان طبيعة الجسم الاعظم يكون اقوى من طبيعة  
 الجسم الاصغر لاشتمال الاعظم على مثل طبيعة الاصغر وعلى  
 ما يزيد عليه ويلزم منه ان يكون معاوقة الاعظم اكثر من معاوقة الاصغر  
 فاذا كان يحرك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم وهذا محال بينه

في الترتيب وجودهم الهزال والسمن مع عدم النمو واما القوة الثالثة فهي  
 المولدة وهي التي تأخذ فضلا من الغذاء الحقيق وتجهله مادة ومبدأ لشخص آخر واذا عرفت ذلك فنقول اما القوة  
 المولدة فانها انما يتكامل بعد فعل القوتين مستخدمة لهما لكن التامية تعف اولاً ثم تقوى المولدة ملائمة زماناً



طويلا رتبني انه اذبة عملة الى ارجز فيحصل الاجل والوجه في يحجزها انها لا تقى بايراد مثل ما يتحان في ضمير الموت  
عشرونا واعلم ان لنا في هذه القوى الائمة ابحاثا عميقة لحصنا ما في المحض \* المسئلة الثانية \* في القوى المحركة لا اختيارية  
فصل و د \* شرة \* اما ٢٧٣ الحركات الاختيارية فهي الشفة فمائية واهامبدأ عازم مجمع

معدن او مفعلا عن خيال او وهم او من  
يذبح منها قوة غضبية دافعة للضار  
او قوة شهوانية جلابة للضروري  
او انافع الحيوانين فبطع ذلك ما اثبت  
في لفصل من القوى المحركة الحادفة  
تلك الامر \* التفسير \* مراب  
الحركات الاختيارية اربع فان  
الافسان ذاعقل او ترهم او تخيل امر  
من الاور فان كان ذلك الامر نافعا  
ولذيذا بحسب الامر في نفسه او في اعتقاده  
انبعث الشهوة حيث تدو هي قوة جلابة  
النفع وان كان ضارا او مولما بحسب  
الامر في نفسه او في اعتقاده انبعث  
نقضب وهو قوة داذبة للوذي  
ثم يذع ايها كان اعني الشهوة  
والغضب حصول اجساع  
وعزم متأكد من غير فتور ولا تردد  
ثم يذع ذلك الاجساع تحريك القوى  
المبتوثة في العضلات لتلك الاعضاء  
و بواسطة ينفرد الاكالات فاقرب  
الحركات القوة العضلية ويبلغه الاجساع  
والعزم ويبلغه الشهوة والغضب  
ويبلغه التعقل او التخيل او التوهم  
ولناس في كل واحد من هذه المراتب  
اختلافات اما المرتبة الاولى وهي  
القوة المبتوثة في العضلات فمن الناس  
من انكرها وزعم انه لا معنى لهذه  
القوة لا المزاج لمستدل الذي للاعضاء  
وهذا عند الفلاسفة باطل قالوا لان  
المزاج لا معنى له الاحرارة مكسورة  
ورودة مكسورة وكيف ما كان فهو

الشيخ في هذا الفصل الا انه بين مما مر في الفصل السادس من النمط الثاني  
وممساتي ولما كان مبدأ التحريكين واحدا بالفرض وجب ان يقع الزيادة  
التي بالقوة في الجانب الاخر الذي فرض الانهائية فيه وكذلك التماسان  
ولزم منه انقطاع اقل ذبكون ذلك الجانب ايضا ستايبا رده فرض  
غير متساو هذا خف فاذن هذا الفرض محال واعلم ان هذا البرهان  
اعم من احدا مما استعمله الشيخ فان الحاصل منه ان القوة الغير المتناهية  
لو حركت بالفرض جسمين مختلفين لوجب ان يكون تحريكهما اياهما  
متساوينا ويلزم منه كونها متساوية بالتباس الى احدهما ولد ان فرضت  
غير متناهية مطلقا هذا خلف فاذا القوة الغير المتناهية سواء كانت  
جسم نية ارفع جسمانية يتمتع ان تكون مبسوسة لتحريك الاجسام  
بالفسر والشيخ خصصه بالقوة الجسمانية لان غرضه في هذا الموضع  
هو في الانهائية عن اقوى الجسمانية والاعتراض المشهور الذي  
اوردته الفاضل الشارح عليه بتجوز ان يكون التفاوت في التحريكين  
بالسرعة والبطؤ وحيث لا يلزم منه انقطاع احدهما مندفع لان  
المراد بالقوة المذكورة ههنا هي التي لانهاية لها باعتبار المدة او القوة  
دون الشدة على ما مر ثم انه اورد عليه سؤالا آخر وهو ان الدليلين  
بتساوي الخواص لما استدلوا بوجوب ازديادها كل يوم على تناهيها  
رد الشيخ عليهم بارقال لما لم يكن لها مجموع موجود في وقت من الاوقات  
ايكن الحكم بالازدياد عليها صحيحا فضلا عن ان يكون مقتضيا  
لتناهيها قال ولعقل ان يرد عليه ههنا بما رده هو عليهم بعينه وهو  
ان يقول ليس للحركات التي تقوى هذه القوة عليها مجموع موجود  
في وقت ما فاذا لا يصح الحكم عليها بالازيادة والنقصان قال ولقد  
اورد عليه بعض تلامذته هذا السؤال فاجاب بان المحكوم عليه ههنا  
كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحاز ولا شك  
ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقل من كونها قوية على تحريك  
الجزء فرفع انفرت في القوة عليها بخلاف الخواص فان شئ وعيها  
لما لم يكن موجودا في وقت ما استهان الحكم عليها بالازيادة والنقصان  
ثم قال الفاضل لشارح للسائل ان يعود فيقول انتم انما تستدلون على  
تفاوت القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت في تلك الافعال

من جنس الحرارة والبردة ٢٥ فيكون مقتضاه من جنس مقتضاهما لا محالة ومقتضى هذه القوة  
ليس من جنس مقتضى ههنا فكيفيات فهذه القوة ليست نفس المزاج بل المرتبة الثانية وهي الاجساع فمن الناس  
من انكره وقال الحيوان متى عقل كون الفعل نافعا او تخيل ذلك او توهمه فانه يكتفي بذلك في تحريك القوى المبتوثة



في المضلات ولا حاجة الى توسط هذه المرتبة واما المرتبة الثالثة وهي الشهوة والاضطراب من الناس من انكرها وزعم انه لا معنى للشهوة الا الارادة الجازمة لنيل اللذة ولا معنى للاضطراب الا الارادة الجازمة للانتقام والاكثر من فرقوا بينهما وقالوا ان المريض قد يريد شرب الدواء ارادة جازمة واركار لا يشتهي \* ٢٧٤ \* واما المرتبة الرابعة فهي

الشعور يكون الفعل نافعا او ضارا سواء كان ذلك الشعور مطابقا او غير مطابق وبه ضمهم يسمى هذا الشعور داعيا ثم اختلفوا في انه هل من شرط الفعل حصول الداعي اي هل من شرط حصوله حصول الشعور بكون ذلك الفعل نافعا اولذا فالاكثر يسمون سلبوا ذلك قالوا لان القسوى المبثوثة في المضلات صالحة للحركة وضدها فترجح احد المقدورين دلي الآخر لا بد فيه من مرجح وهو الداعي والارم ترجح الممكن من غير مرجح وهذا محال وبهم من قال لا حاجة الى هذا الداعي لان الهارب من السبع اذا علم له طريقان متساويان من كل الوجوه فانه لا بد وان يسلك احدهما دون الآخر لانه من المحال ان يقف هناك ليفترسه السبع ومن المحال ان يسلكهما معا ومن المحال ان يسلك الراجح لا نافر ضنا استواءهما في جميع الامور فلا بد وان يسلك احدهما دون الآخر من غير مرجح وكذلك العطشان جدا اذا خير بين القدين من الماء متساويين من جميع الوجوه والجاع جدا اذا خير بين رغيفين متساويين من جميع الوجوه وضربوا امثلة كثيرة من هذا الجنس قالوا ولو احتيل في استخراج ما به يترجح احدهما على الآخر فنقض الاستواء في كل تلك الامور فان كل صفة حاصلة

وحينئذ يعود الاشكال اقول الشيخ لم يحكم بنى الازدياد عن الحوادث الغير المتناهية مطلقا بل ذكر في آخر النسخ الخامس ان جميعها لا يمكن ان يوجد في وقت وغير المتناهي المدوم قد يكون فيه اكثر واقل ولا يلزم ذلك كونه غير متناه في العدم وفي هذا الكلام تصریح بان كثرة الشيء وقته لا تنافيان كونه غير متناه وكيف وربما يوصف بهما وبانتهاءهما معا في النظر الاول اذا اختلفت جهتهما اعني جهة الكثرة والقلة وجهة الانهائية وبيان ذلك ان كل ما يعتمد مترتبا في العقل او في الخارج متدارا كان او عددا فيكون لا محالة لامتناهية جهتان يمكن ان يوصف ذلك الامتداد في الجهتين معا بالانهائي او بسلب عنه فيهما التناهي او يوصف في احدهما به ويسلب في الاخرى عنه والحكم بالازدياد والانتقص عليه لا يكون الا في الجهة الموصوفة بالانهائية لانها من خواص الكم المتناهي فاذا الحكم بهما في جهة واحدة لا ينافي سلب التناهي في الجهة الاخرى بحسب النظر المذكور واما امتناع سلب التناهي عنه اذا كان موجودا على ما هو المقرر عند جمهور الحكماء فذلك لامر يقتضيه خارج عن مفهومه وهو غير ما نحن فيه واذا قد تقرر هذا فنقول لما كانت لانهاية الحوادث في الجهة التي يلي الماضي وازديادها في الجهة الاخرى التي يلي الحاضر لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي صحيحا كما هو واما الافعال الصادرة عن القوة المذكورة قلنا كان لامتناهية مبدأ واحدا بافرض وكانت مستلزمة لزيادة ونقصان بحسب طبائع المتصورات المختلفة وجب ان يكون التفاوت في الجهة الاخرى ووجب التفاوت تناهيهما في تلك الجهة ايضا وبذلك افرقت الصورتان فهذا ما عني في هذا الموضع واما عبارة الشيخ في الجواب المحكي عنه فلم يقع الى بالفاظه حتى انظر فيها \* مقدمة \* ( اذا

كان شيء ما يحرك جسما ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للحريك مثل قبول الاصغر لا يكون احدهما اعصى والاخر اطوع حيث لا معاوقة اصلا ) لما فرغ من بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك بالقدر اراد ان يبين امتناع كونها غير متناهية التحريك بالطبع ايضا فقدم لذلك ثلث مقدمات اولها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان الجسم من حيث هو جسم لما لم يكن مقتضيا للحريك ولا تنم عنه

لاحد الشئين امكن حصول مثلها لا آخر ولا يجوز ان يقال المرجح هو تغينه وشخصه بل الذي لا يمكن ان يشاركه فيه غيره لان متعلق غرضه من الاكل والشرب الماهية لا الشخصية فثبت بما ذكرنا ان الفعل لا يتوقف على الداعي واعلم ان الكلام في هذه المراتب الاربعة كثيرة جدا والمباحث فيها عميقة



ولكننا اكتفينا بهذا القدر لئلا يطول الكتاب ولترجع الى شرح المتن اما قوله واما الحركات الاختيارية فهي  
اشد نفسانية فعنا ان القوى النباتية لا جعلها من القوى النفسانية مع انها تشبه القوى الطبيعية في عدم  
الادراك والشعور فهذه \* ٢٧٥ \* القوى الاختيارية اولي ان تكون نفسانية لما فيها لا تحرك الا مع الادراك

والشعور واما قوله ولها مبدأ عازم  
جمع فاعلم ان هذه اشارة الى المرتبة  
الثانية وهي العزم والاجتماع  
والارادة الجازمة الخالية عن القصور  
واما قوله مذعنا ومنعلا عن خيال  
او وهم او عقل فاعلم ان هذا اشارة  
الى المرتبة الرابعة واما قوله يذبح  
منها غضب او شهوة فاعلم ان  
هذا اشارة الى المرتبة الثالثة  
وكأنه قال العزم يذبح الخيال او الوهم  
او العقل حال ما يذبح احد هذه  
الثلاثة الشهوة او الغضب وحينئذ  
يكون العزم بالحقيقة تاييدا للشهوة  
والغضب وهما تابعا للخيال او الوهم  
او العقل واما قوله فيطيع ذلك  
ما اثبت في الفصل من القوى المحركة  
الحساسة لتلك الامر فاعلم ان معناه  
انه يطيع ذلك المبدأ العازم المجمع  
الذي ينشأه وصفته فهذه القوى  
المنبثة في العضلات واعلم ان القوة  
المحركة في الحقيقة ليست الا هذه  
القوى العضلية وسائر المراتب  
فهى بالحقيقة ككلا مرة  
\* المسئلة الثالثة \* في ان الفاعل  
متحرك بالارادة فصل واحد \* اشارة \*  
(الجسم الذي في طباعه ميل  
مستدير فان حركته من الحركات  
النفسانية دون الطبيعية والا لكان  
بحركة واحدة يميل بالطبع عما يميل

بل كان ذلك لقوة تخله كما في فاذن كبيره وصغير اذا فرضنا مجردين  
عن تلك القوة ككائنا متساويين في قبول التحريك والا لكان الجسم من  
حيث هو جسم ما نعا عنه \* مقدمة اخرى \* (القوة الطبيعية لجسم ما  
اذا حركت جسمها ولم يكن في جسمها ما وقفة اصلا فلا يجوز ان يعرض  
بسبب الجسم تفاوت في القبول بل عسى ان يعرض ذلك بسبب القوة)  
وهذه تاييد المقدمات وهي ان القوة الجسمانية المسماة بالطبيعة اذا  
حركت جسمها ولا محالة يكون ذلك الجسم خاليا عن المماوقة والالم تكن  
الطبيعة طمعية لذلك الجسم فلا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم  
وصغره تفاوت في القبول لما في المقدمة الاولى بل ان عرض تفاوت  
فهو بسبب القوة فانها تختلف باختلاف محلها على ما سيأتي في المقدمة  
الثالثة وهناك يستبين ان التفاوت كما كان في الحركات القسرية بسبب  
القوابل لا غير فهو في الطبيعية بحسب الفواعل لا غير \* مقدمة اخرى \*  
(القوة في الجسم الاكبر اذا كانت متشابهة للقوة في الجسم الاصغر حتى  
لو فصل من الاكبر مثل الاصغر تشابهت القوتان بالاطلاق فانها  
في الجسم الاكبر اقوى واكثر اذ فيها باقوة شبيهة تلك وزيادة ) وهذه  
ثالثة المقدمات وهي ان القوى الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف  
الاجسام وبتناسب تناسب محالها الخلفة بالكبر والصغر لانها حالة  
فيها متجزئة بتجزئتها والفاظ الكتاب واضحة \* اشارة \* (نقول  
لا يجوز ان يكون في جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم  
بلا نهاية) لما فرغ من تقرير المقدمات شرع في المقصود وهو ما ذكره  
في صدر الفصل فقوله (وذلك لان قوة ذلك الجسم اكثر واقوى من  
قوة بعضه او انفرده) اشارة الى المقدمة الاخيرة وقوله (وليس زيادة جسمه  
في القدر يؤثر في منع التحريك حتى يكون نسبته المحركين والمحركين  
واحدة) اشارة الى المقدمة الاولى والى سبب الاحتياج اليها وهو  
ان المماوقة لو كانت في الكبير اكثر منها في الصغير مع ان القوة في الكبير  
ايضا اقوى منها في الصغير لكانت نسبة المحركين والمحركين واحدة  
لكن ليس كذلك لما في المقدمة الاولى وقوله (بل المتحركان في حكم  
ما لا يختلفان والمحركان مختلفان) اشارة الى ما استبان في المقدمة الثانية وهو كون  
التفاوت ههنا بسبب الفواعل لا بسبب القوابل وقوله (فان حركا جسميهما

اليه بالطبع ويكون طالبا لحركته وضعا ما بالطبع في موضعه وهو تارك له وهارب عنه بالطبع ومن المحال  
ان يكون المطلوب بالطبع او المهرب عنه بالطبع مقصودا بالطبع بل فيكون ذلك في الارادة لتصور غرض ما يوجب  
اختلاف الهيئات فقد بان ان حركته نفسانية ارادية \* التفسير \* لما تكلم في القوى







ارادة جزئية وقدم الاول على الثاني لكنه قبل الشروع في اقامة الدلالة على هذين المطلبين قدم مقدمة  
ينفع بها فيه وذكر في تلك المقدمة امرين احدهما ان المعنى الحسي الى مثله ينتجه الارادة الحسية والمعنى العقلي  
الى مثله ينتجه الارادة العقلية \* ٢٧٢ \* واعلم ان هذه القضية بينة جدا لان الارادة هي التي سميناها بالعزم

والاجماع فيما مضى وقد عرفت  
ان هذه الارادة تابعة للشعور فان  
كان الامر المشعور به امرا عقليا  
كانت الارادة لاجل تحصيل ذلك  
الامر المعقول وان كان حسيا كانت  
الارادة لاجل تحصيله وهذا هو المراد  
من اتجاء الارادة وثانيهما قوله  
كل ... في يحمل على كثير غير  
محصور فهو عقلي سواء كان معتبرا  
بواحد كقولك ولدا آدم او غير  
معبر كقولك انسان وهذا ايضا  
ظاهر الاشكال فيه \* اشارة \*  
(حركة الجسم الاول بالارادة  
ليست لنفس الحركة فانها ليست  
من الكمالات الحسية ولا العقلية  
وانما تطلب لغيرها وليس الاولى  
لها الاوضع وليس معين موجود  
بل فرضي ولا معين فرضي تقع عنده  
بل معين كلي فذلك الارادة عقلية  
وتحت هذا سر) \* التفسير \*  
لما فرغ من تمهيد المقدمة شرع  
الآن في بيان ان لحركات الافلاك  
مبدأ هو صاحب ارادة كلية والدليل  
عليه وهو ان مقصود الفلك من  
الحركة اما ان يكون نفس الحركة  
او غيرها والاول باطل لان الارادة  
اما ان تكون جزئية او كلية فان  
كانت جزئية فهي الارادة الحسية  
وان كانت كلية فهي الارادة العقلية  
فظهر ان كل ارادة فهي اما حسية  
واما عقلية وقد بينا في المقدمة

حركة غير متناهية و بان انها لا يكون الادورية و بان في النمط الثاني  
ان الاجسام المتحركة بالحركة الدورية هي السماوية فاذن ثبت ان القوة  
المتحركة للسماخ غير متناهية و ثبت ايضا بالبرهان المذكور في الفصول  
المتقدمة ان القوى الجسمانية لا تصدر عنها حركة غير متناهية فان ثبت  
المقدّم ان القوة المتحركة للسماخ ليست بجسمانية وماليس بجسمانية  
يكون مفارقة فاذن هي مفارقة والمفارقة اما عقل او نفس والنفس  
المفارقة اذا حاولت تحريك جسمها فانما تحاول به خروج ما فيها بالقوة  
من الكمالات الى الفعل والافلا احتياجا لها الى التحريك فاذن هي  
مفتقرة في التحريك الى شيء يكون كالاته من حادثة بالفعل لينتج تلك  
الكمالات النفسانية من القوة الى الفعل وذلك الشيء هو عقل ولا محالة  
يكون ذلك الشيء هو السبب الاول لتحريك السماخ فاذن القوة الاولى  
التي تصدر عنها تحريك السماخ فاعلم ان هذه عقلية \* وهم وتنبه \* (ولذلك تقول  
قد جعلت السماخ متحرك من مفارق وقد كنت من قبل تعتقد ان يكون  
المباشر لتحريك امر اسفلنا صرفا بل هو قوة حسية فاجوابك ان الذي  
ثبت هو متحرك اول ويجوز ان يكون الاصل لتحريك قوة جسمانية)  
قد تبين في الفصل العاشر من هذا النمط ان محرك السماخ لا يجوز ان  
يكون عقلا بل هو قوة نفسانية حسية ومهنا قد حكم بانه مفارق  
عقلي وذلك بوجه مناضة فنبه على ان ذلك غير متفق لان الحكم بان  
المباشر لتحريك لا يجوز ان يكون عقلا لا ينافي كون العقل مبدءا من وجده  
آخر واعلم ان تحريك النفس تحريك فاعلى وتحريك العقل تحريك  
ثاني ولغة وان كانت من حيث هي صلة لعلية الفاعل مبدءا بهيدا  
وهي من حيث انتساب الفعل اليها باعتبار غير اعتبار انتسابه الى  
سائر الاعمال مبدءا قريبا وبه يخرج ما اشكل على الفاضل السارح  
وهو ان المحرك القريب ان كان جسمانيا فهو نفس والا فهو عقل ولا وجه  
لكونهما معا سببين \* وهم وتنبه \* (ولذلك تقول ان حاز ذلك فيكون  
متناهي التحريك لادائم التحريك فيكون لغده هذه الحركة فاسمع واعلم انه  
يجوز ان يكون محرك غير متناهي التحريك يحرك شيئا آخر ثم يصدر من ذلك  
الاخر حركات غير متناهية لعلها تصدر عنه لو انقرب بل على انه لا يزال  
نفعل عن ذلك المبدأ الاول ونفعل واعلم ان قبول الانفعالات الغمر

ان الارادة الحسية متوجهة الى المعنى الحسي والارادة العقلية متوجهة الى المعنى العقلي لكن الحركة ليست  
من الكمالات الحسية ولا العقلية لان الحركة ما هيها انها كمال اول ليكون وسيلة الى الكمال الثاني  
واذا كانت ما هيها انها تكون وسيلة الى شيء آخر استحالة ان تكون هي نفس المطاوب فثبت ان مقصود



لأن من امر سوى الحركة وذلك الأمر لا بد وأن يكون بقوة أعني لا بد وأن يكون مسدوما لأن  
المحصل للمحصلين كوزا يسهل يمكن الحصول لأن طلب المتع دائما محال لكن جميع كالات الفلك حاصل  
لعمل سوى الاوشة عذر لصلوب من الحركة استخراج الاوضاع \* ٢٧٨ \* أو الفعل وليس المقصود

المتناهية غير التأثير الغير المتناهي والتأثير الغير المتناهي على سبيل الوساطة غير  
تأثيره على سبيل المدة واثمها تمتع في الاجسام احدها هذه المدة (بسط) هي السواء  
انه ان كان ان يكون الماثر تحريك السماء قوة حسابية فكون تلك  
القوة متناهية التحريك لا اثمة التحريك فيكون محركا امر الحركة  
السماء والارض والاشياء وحلق ونه على الجواب باله يجوز ان يكون محرك غير  
متحرك فعلى غير متناهي التحريك يحركه ذره حاله في جسم اي جسم دونه  
في تلك القوة امور متصلة غير قارة ثم يصدر عن تلك القوة حركات سر  
متناهية في ذلك الجسم لعلها على انها يصدر عن تلك القوة وانفردت  
بل على انها متفعل دائما عن ذلك المحرك لعلها وتعمل بحسب انفعالاتها  
تلك ثم زد في البيان بالفرق من انفعالات الغير المتناهية وبين  
التأثيرات العارضية على سبيل الوساطة وبين تلك التأثيرات على  
سبيل البدئية وذكر ان المتع على القوى الجسمانية هو الثالث فقط  
واسترضى الشارح ان لا يورد حاشاه في التنس الجسمانية لا يجوز  
ان تصدر عن العقل فان لمات لا يكون عمله للمعبر وان جاز فليجوز  
صدور الحركات عنه من غير ان يتناح الى انفسه من حيث انفسه القطع  
في شئ من القوى الجسمانية بالهالات على انفسه غير متناهية لاحتمال  
انفعالاتها عن العقل دائما والجواب ان المتع انما يصدر عن التنس بسبب  
وجود الحركة الدائمة والحركة لا توجد الا عند تجديد احوال في محركها  
مبسوبة الى ارادة او ميل طبيعي او قسري يكرن كل حركة علة لجود  
حال وكل حال علة لتجدد حركة فيمتصل الجود في محرك والحركات  
في المحرك فاذن لا بد من محرك يتجدد احواله وليس هو بدة بل متع  
في فلك انتساب تلك الاحوال الى طبيعة او قسريتها انتسابها الى نفس  
واما انكار قوى الجسمانية قوية على غير متناهي بحسب انفعالاتها  
عن العقل فليس بالارام على الشيخ لانه عين ما صرح به لكنه لا يتصور فيما  
لا يستمر انفعالاته واعماله \* شاية \* (قاله) المفارق العقلي لا يزال يفيض  
منه تحركات نفسانية للنفس السماوية على هيئات نفسانية شوقية  
تذعن منها الحركات السماوية على النحو المذكور من الانبعاث ولان  
تأثير المفارق متصل فانه ذلك التأثير متصل على ان لمحرك لاول هو المفارق  
لا يمكن غير هذا) فيه بيان لكيفية صدور الاحوال المتجددة في النفس

وضع معين شخصي والا كان اذا  
وصل الى وقف بل وضع معين كلي  
وكونه معين لا يتنا في كونه كليسا  
بذلك واحد من هذه الاختصاص  
المعينة معين فهي مشاركة في المدة  
ومتايزه بخصوصياتها واما الاشتراك  
في مائة الاثير فالعين من حيث  
انه مطلق العين اسر كلي وداهر  
الذي ارده في المدة ان اشغى  
ان كان محمولا على كبيرين  
كان كما سواء بيد بشخص اولم قيد  
فثبت ان المقصود من هذه الحركة  
امر كلي وذلك يستدعي قصدا  
كلما والقصد الكلي هو المسمى بالارادة  
العالية فثبت ان الحركات الفلكية معدة  
هو صاحب ارادة كاتلة ان يقول  
لا نسلم ان الاولى بالملك هو الوضع  
فقط وسيا في تقرير هذا السؤال  
ارشاد الله تعالى واما قوله ونحت  
هذا سر فاعلم ان السبح تكلم في  
هذه المسئلة في هذا الكتاب في اربعة  
مواضع وذكر في جبههها ان  
هنا سر اكنه في ثمة مواضع  
منها ذكر ان ههنا سرا وما صل  
القول فيه وفي الموضع الرابع فصل  
القول فيه فالاول في هذا الموضع  
والثاني في آخر الفصل العاشر من  
النظم السادس من هذا الكتاب حيث  
قال واما نفس السماء فهو صاحب  
ارادة جزئية او صاحب ارادة كلية  
يتعلق به لئلا يضربا في الاستكمال

ان كان وفيه سرا والثالث ذكر في الفصل الرابع عشر من النظم السادس ايضا حين تكلم في كيفية \* الفلكية \*  
تشبه النفس بالعقل فقال وانت اذا طلبت الحق بالجسم فربما لاح لك سر واضح خفي والرابع ذكر  
في الفصل التاسع من النظم العاشر فقال ثم ان كان بلوحه ضرب من النظر مستورا الاعلى الراشدين في الحكمة



المتعالية ان لها بعد العقول المارقة التي لها كالمبادئ نفوسا ناطقة غير متطبعة في موادها بل لها علائق  
كالنفوسا مع ابد انتافى هذا الموضع صرح بحقيقة ذلك السر واذا عرفت ذلك فتقول المشهور ان الفلك نفسه  
حملا نية صاحب الادراكات . ٢٧٩ \* الجزئية والاعمال الجزئية وعقلا لا يستكمل البتة بالفلك بل هو

الفلكية من العقل وصدور الحركات بحسبها عن النفس وهو غنى عن  
الشرح \* استشهد \* (صاحب المثبتين قد شهد بان محرك كل  
كرة يحرك نحرىكا غير متناه وان غير متناهي القوة وان لا يكون بقوة  
جسمانية ففعل عنه كثير من اصحابه حتى ظنوا ان المحركات بعد الاول قد  
تتحرك بالعرض لانها في اجسام واحب انهم جعلوا لها تصورات  
عقلية ولم يحضروهم ان التصور العقلي غير ممكن لجسم ولا لقوة جسم  
وهو غير ممكن لما يحرك ذاته او يتحرك بالعرض اى بسبب متحرك بذاته  
وانت ان حقت ان تستجز ان تقول ان النفس الناطقة التي لتسا محركا  
بالعرض الا بالجواز وذلك لان الحركة بالعرض هي ان يكون الشيء صار له  
وضع وموضع بسبب ما هو فيه ثم يزل ذلك بسبب زواله عما هو فيه  
الذى هو منقطع به ) قد مر في بيان كثر العقول ان قوما من المسائين  
ظنوا ان الله في جميع السماويات واحدا وان العلم الاول قد حكم  
في موضع بوحدة وفي موضع آخر بكثرته وذكرنا وجه كل واحد من قوليه فذلك  
القوم زعموا ان للحركات السماوية هي نفوسها لا طبيعة في اجسامهم ولزمهم  
القول بتحركها بالعرض لان الحال في المتحرك بالذات يتحرك بالعرض  
والمتحرك المتحرك يحتاج من حيث يتحرك الى محرك آخر ولا يتسلسل بل يجب  
ان ينتهي الى محرك غير متحرك من حيث هو محرك قالوا فذلك المتحرك الذي لا يتحرك  
من حيث هو محرك هو الله الاول او العقل الاول وسائر ما عدا ذلك  
الواحد من المحركين متحرك اما بالذات واما بالعرض وذلك غير  
واجب لانه يجوز ان يكون المتحرك غير متحرك من جهة ما هو محرك  
ويكون متحركا من جهة اخرى مثلا من جهة كونه حالا في مادة وهذا هو  
الذى جعلهم على الاكتفاء بالصورة الطبيعية في مراد الافلاك دون  
النفس المارقة والعقول فرد الشيخ عليهم في هذا الفصل بشيئين  
احدهما قول المعلم لارل فانهم يدعون ملازمة مذهبه وذلك انه صرح  
بان محرك كل كرة يحركها نحرىكا غير متناه وبان المتحرك العبر المتناهي  
لا يكون بقوة جسمانية وهذا ان يقولان يتجانان ان كل محرك كرة جوهر  
مفارق لكن القوم المذكورين قد غفلوا عن جمع اقرابن واتجاههما  
والثاني اعترافهم بان النفوس السماوية تصورات عقلية هي مبادئ  
تشوقاتها وتقرر بذلك ان التصور العقلي لا يمكن ان يكون لجسم او قوة

جوهري مجرد غنى بذاته في جميع  
كالاته عن الفلك واما النفس الناطقة  
وهي الجوهر الذي يكون مجردا بذاته  
ولنفسه يكون محركا للفلك ومديره  
ليستكمل به فقد اختلفوا فيها  
فالقدماء انكروها وما قالوا رابعه والسبخ  
ميل الى اثباتها ثم انه في هذا الموضع  
من هذا الكتاب قد اقام الدلالة  
عليه لانه لما ثبت ان المقصود  
من الحركة الفلكية امر كلي  
والمقصود الكلي يستدعي قصدا  
كليا والقصد الكلي يستدعي  
ادراكا كليا ثبت فيما مضى من هذا  
النمط ان الادراك الكلي لا يحصل  
الا لما لا يكون جسما ولا جسمانيا  
فثبت ثبت من مجموع هذه الامور  
وجود جوهر غير جسم ولا جسماني  
ثم هذا الجوهر ليس هو العقل المجرد  
لان كل ما يقصد الى فعل شيء فانه  
لا بد وان يكون مستكملا بذلك الفعل  
على ما شتم الدلالة عليه في اول  
النمط السادس وكل ما كان مستكملا  
ثم يكون عقلا مجردا بل كان نفسا  
فقد ثبت القول بالنفس الناطقة  
املكية بهذا الطريق ولكن الشيخ ذكر  
اصل الدلالة ولم يمتنع على التوصل  
كما ذكرناها ولم يصرح بالنتيجة لاجرم  
ابهم القول فيه وذكر ان فيه سرا  
\* تنبيه \* (الرأى الكلي لا ينبعث منه  
شيء مخصوص جزئى فانه لا يخصص

يجزئ منه دون جزئى آخر لا بسبب مخصص لاحالة يقتضى به ليس هو وحده فالمريد من الحيوان بقوته الحيوانية  
لغذاء اعمار يده ويتخيل له غذاء جزئى فينبعث منه ارادة جزئية حيوانية وهذا يطلب الغذاء بمحركته وانما  
يتخيل له على الجهة الجزئية وان كان لو حصل له شخص آخر يده لم يكرهه بل قام مقامه فليس ذلك دليلا على انه كان



ذلك مثلاً عند ذلك في قطع المسافة فيخلل حدود جزئية ايها يقصد وربما كان ذلك التخليل مقطوعاً وربما كان متجدد الوجه. ونحو ما يجد ذلك المستمرة على الاتصال بذلك لا يمنع الشخصية والجزئية في التخليل كما لا يمنع في الحركة. لئلا هذا ما يتجلى من الإرادة بشئ جرتى حتى يكون ٢٨٠ والاداة الكلمة مفعولها

مراد كل ولا يجب له ان ينقسم جزئياً ونحن ايضا في قضيتنا قضاء بسيطاً من مقدمات كلية فيجب ان يفعل ثم اتبعناه قضاء جزئياً يذهب منها شوق وإرادة متعينان ضرباً من التعيين الوهمي فينبعث منه القوة المحركة الى حركات جزئية تصير هي مرادة لاجل المراد الاول) الشرح \* لما فرغ من المطلوب الاول وهو اثبات ان للعلة مسداً إذا ارادة كلية شرع الآس في المطلوب الثاني وهو اثبات ان للعلة مبدأ إذا ارادة جزئية والمائل عليه ان نسبة الكل الى جميع الجزئيات واحدة فليس بان يصدر عن الكل جزئى اولى من غيره فاما ان يحصل الكل وهو محال اولا يحصل شئ منها وهو المطلوب ثبت ان الذاتى الكل لا يصدر عنه شئ جزئى وانه لا بد لذلك الجزئى من ارادة جزئية وصاحب الارادة الجزئية قوة حتمية فقد ثبت النفس الجسمانية للعلة ولقائل ان يقول ادراك الشئ المعين نسبة بين القوة المدركة وبين ذلك الشئ المعين والاشبة بين الامر لا يتحقق الا بعد حصول كل واحد منهما في نفسه فادراك الشئ المعين من حيث انه متوقف على حصول ذلك الشئ وحصول افعاله متوقف على ايجادها وتكوينها ايها فلو توقف تكوينها على شعورنا بها من حيث انها هي لزم الدور فانهما

جسم لما مر في النمط الثالث وكل يتحرك بالذات او بالعرض فهو جسم او قوة جسم فاذن التصور العقلى لا يمكن ان يكون لا يتحرك بالذات او بالعرض لكن للمحركات السموية تصورات عقلية يزعمهم فاذن هي عقول مفارقة غير متحركة بالذات ولا بالعرض ثم ان الشيخ زار وهم مر يظن ان النفوس الاطفة متحركة بالعرض ويشبه النفوس الدائمة بها ببيان معنى الحركة بالعرض وفي ذلك المعنى عن النفوس الناطقة وجميع ذلك ظاهر واعلم ان لمحصلين من المشائين لا يدعون الى ما ذهب اليه القيم الماركر وذهب اليه قوم منهم لا مزيد لحصيل اهم يدل على ذلك قول الشيخ في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد فانه قال بهذه العبارة والفيلسوف يضع عدد الكرات المتحركة على ما كان ظهر في زمانه ويندع عندها عدد لمبادئ المفارقة والاسكندر يصرح ويقول في رسالته التي في المبادئ ان محرك جله السماء واحد لا يجوز ان يكون عدداً كثيراً وان اسلك كرة محركاً مشرقاً بخصته وناسطيوس يصرح ويقول ما هذا معناه ان الاشبه والاحق وجود مبدأ حركة خاصة لكل فلك على انه فيه وجود مبدأ حركة خاصة له على انه معشوق مفاق \* سارة \* (الاول ليس به حيثان او حدانية فيلزم كما علمت ان لا يكون مبدأ الا الواحد بسبب اللهم الابدية بسيط وكل جسم كما علمت مركب من هيولى وصورة فينتضح لك ان المبدأ الاقرب لوجوده عن اثنين او عن مبدأ فيه حيثان ليصح ان يكون عند اثنين مع انك علمت انه ليس ولا واحد من الهيولى والصورة علة للآخرى بالاطلاق ولا واسطة بالاطلاق بل يحتاجان الى ما هو علة لكل واحدة منهما اهلهما معاً ولا يكونان معاً عمالاً - قسم بغير توسط فالعقول الاول عقل غير جسم واست فقد صحت وجود عدة عقول متباينة ولا شك ان هذا المبدأ الاول في سلسلتها اولى حيزها المعنى) يريد بيان ان المعلوم الاول لا يمكن ان يكون جسماني هو عقل محرد قال ايضا في الشرح هذا الفصل يشتمل مع الدنى عليه على بيان الطريقة الثالثة لاثبات العقول وتقرير ما في هذا الفصل ان المبدأ الاول ليس فيه كثرة لوجوده اثنى كما بين في النمط الرابع فيلزم كما علمت في النمط الخامس ان لا يكون مبدأ الا الواحد بسيطاً بسيطاً بسيطاً وكل جسم كما علمت في النمط الاول مركب من هيولى وصورة فينتضح لك ان المبدأ الاول لوجود الجسم يكون

لا توجد الا بعد ايجادها ولا توجد الا بعد ان تعلمها بعينها ولا تعلمها بعينها الا بعد تعينها \* مؤلفا \*

ولا يتعين هي الا عند وجودها فظهر لنا لزوم الدور وايضا فلانا اذا رجعنا الى انفسنا واختبرنا احوالنا علمنا قطعنا انما نحن حاوانا الحركة فاننا نحاول الايجاد الحركة من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني وكل



ذلك لا ينافي الكلية فاما ان يقال انا نقصد إيجاد تلك الحركة المعينة من حيث انها هي فذلك غير حاصل وذلك  
بوجب القطع بهذا الاستقراء والاختبار بان المؤثر في الفعل الجزئي هو القصد الكلي وانه لا يخصص ذلك  
الجزئي بسبب تخصص المحل والوقت ثم لئن وقعت المساعدة على ان الفعل الجزئي لا بد

في حصوله من ارادة جزئية لكن  
ما ذكرتموه معارض بنفس هذه  
الارادات الجزئية الحادثة فانها  
امور حادثة فلا بد لها من امور اخر  
حادثة جزئية ايضا ثم الكلام فيها  
كالكلام في الاول ويلزم التسلسل  
ثم هذا التسلسل اما ان يكون دفعة وهو  
محال لاستحالة حصول علل ومعالولات  
غير متناهية دفعة واحدة ولا دفعة  
بان يكون كل سابق علة لاحق  
وهو ايضا محال لان السابق معدوم  
حال حصول اللاحق والمعدوم  
لا يكون علة للوجود وهذا متفق عليه  
بين الفلاسفة ولانه لو جاز ان تكون  
الارادة السابقة علة للارادة اللاحقة  
فلم لا يجوز ان تكون الحركة الجزئية  
السابقة علة للحركة الجزئية اللاحقة  
وحينئذ يحصل الاستغناء عن اثبات  
هذه النفس الجسمانية ثم لئن وقعت  
المساعدة على انه لا بد مع الارادة  
الكلية للحركة من سبب آخر في حصول  
الحركة الجزئية ولكن لم لا يجوز  
ان يقال ذلك السبب هو تخصص  
القابل من غير حاجة الى نفس ذات  
ادراكات جزئية وبيانه وهو ان الفلك  
يستحيل عليه السكون ويستحيل عليه  
الرجوع عن جهات حركاته واذا كان  
كذلك فالنفس التي هي صاحبة الارادة  
الكلية لحركة الفلك اذا ارادت الحركة  
الكلية حصلت الحركة الجزئية لاجل  
تخصص القابل فان جرم الفلك في كل  
وقت لا يقبل الا حركة مخصوصة

مؤلفا عن شيئين او يكون وجود الجسم عن مبدأ فيه حذيتان ليصح  
ان يصدر عنه الهول والصورة مع انك علمت في انك الاول ايضا انه  
ليس ولا واحد منهما علة ولا واسطة مطلقة الاخرى بل يحتاجان معا  
الى علة توجد كل واحدة منهما فان إيجاد المركب مسبق بإيجاد احزانه  
او توحيدهما معا ولا يجوز ان يكون علة واحدة قريبة شئ غير قسم فاذن  
المعلول الاول جوهر بسيط ليس بجسم ولا جزء جسم ولا بنفس يتعلق  
بجسم بل هو عقل محض وانت فقد صح لك في هذا النمط وجود عدة  
عقول متباعدة الذرات هي مبادئ تحريكات الافلاك ولا شك ان هذا  
المبدأ في سلسلتها اي هو ايضا محرك لافلاك هو اول الافلاك  
او في حيزها العقلي ان لم يكن محركا لافلاك اي يكون مشاركا لها في التجرد  
والبراءة عن انوية \* تنبيه \* ( قد علمت ان تعلم ان الاجسام الكرية  
العالية اولها وكواكبها كثرة العدد ) هذا الفصل في مشتمل على اربعة  
مطالب اكثرها مما ينبغي بانه ولذلك وسع بالتنبيه واما جمعها ههنا تنبيهها  
وتدكيرها على كثرة العدة - اول فالاول هو معرفة كثرة الاجرام العالية  
والثاني معرفة كثرة حركاتها اعني نفوسها والثالث معرفة كثرة منشوراتها  
اعني عقولها والرابع معرفة اختلافاتها الذاتية بعد اشتراكها في بعض  
الامور وفي آخر الفصل رغب عن تعريف عللها الفاعلية ووجد لبيان  
ذلك اما المطلب الاول فالنظر في من العلوم الرياضية ولذلك قال فيه  
قد يمكن ان تعلم ولم يشغل ببيانه وانا اورد حاصل انظار اهل تلك  
العلوم فيه اجسالا فاقول الاجرام العالية تنقسم الى كواكب والى افلاك  
اما الكواكب فينقسم الى سيارات والى ثوابت والسيارات سعة والثوابت  
اكثر من ان يحصى وقد رصد منها الف ونيف وعشرون كوكبا  
والطريق الى معرفة وجود الكواكب هو العيان لا غير والى معرفة  
سيرها ونباتاتها هو الرصد واما الافلاك فكثيرة والطريق الى اثباتها  
الامتدلال بحركات الكواكب الموجودة بالرصد بعد تمهيد الاصول  
الحكومية وهي اعناد كل حركة الى جسم يتحرك بهما بالذات ويتحرك  
ما يحتوي عليه بالعرض ووجوب الاتصال في الحركات الفلكية المستديرة  
البسيطة ووجوب التشابه فيها وامتناع الخرق والالتيام على اجرامها  
وقد اختلف اهل العلم في عددها اختلافا لا يربى زواله بعد ان قسموها

معينة وعندكم تخصص ٣٦ \* القابل يجوز ان يكون سببا لحصول المعلول الجزئي فان المبدأ لجميع  
الحوادث في هذا العالم انما هو العقل الفعال ونسبته الى الكل على السواء لكنه يصدر عنه شئ دون شئ لتخصص  
القابل فلم لا يجوز منله في هذه المسئلة ثم لئن وقعت المساعدة على انه لا بد من قوة ذات ادراكات جزئية فلم قلتم ان



الفتوة التي تكون كذلك لابد وان تكون جسمانية فثبت ذلك على مذهبكم المسمى بهر من ان الادراك الجزئي لا يمكن الا بقوة الجسمية فثبت في هذا الاصل تقدم من الوجوه القاطعة التي لا يمكن فيها ثم ثبوت اسناد تدلي جميع ما ذكرتموه اكثر غير منبهم في اصولكم وذلك لا غرض في ٢٨٢ نفس من تيمم ذلك

التشبه بالعقل الجبروتية ومن ان اسوق الى التشبه لا يمكن الا بعد ادراك التشبه به فاذا كانت النفس التي هي الحركة لجرم الفلك قوة جسمانية لا تقوى على ادراك الجبروتات والاهل جوهر مجرد فالنفس لا يمكنها ادراكه واذا تعذر الادراك تعذر الاشتاق الى التشبه به فان ما لا يكون معلوما استحالة الشوق اليه والعلم بذلك ضروري فثبت قائلوا هذا اللازم انما يتوجه اذا اثبتنا النفس الجسمانية ولم يثبت النفس الناطقة اما اذا اثبتنا النفس الناطقة اندفع فتقول على هذا التقدير ايضا لا يدفع ما لم تتركوا مذهبكم في شيء من هذه المسائل لان المباشر القريب لتحريكات الفلك ليس النفس الناطقة بل النفس الجسمانية لان المباشر القريب لا بد وان يكون صاحب الادراكات الجزئية لا بد وان تكون قوة جسمانية والنفس الناطقة ليست جسمانية ثم ان النفس المباشرة لتحريك النماشير ذلك التحريك للتشبه بالعقل فهي من حيث انها مباشرة الالف الجزئية وتتركها لا بد وان تكون جسمانية ومن حيث انها تشاق الى التشبه بالعقل مجردة فاذن لا خلاص من هذه العقدة الا بان يقال لا حاجة في هذه الافعال الجزئية الى ادراكات جزئية او يقال الادراكات الجزئية يصح

الى كلية يظهر منها حركة واحدة اما بسيطة او مركبة والى حريضة يتصل الكلية اليها فافهم ما اثبتوا جسمانية افلاك كلية يحيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر العالم بمحيط السافل ويكور مركز الجميع مركز الارض واحد منها وهو المحيط بالكل فلك الثوابت فانه لا بد منه وان كان كون الثوابت على افلاك كثيرة ممكنا وهذا ان كان هو ايضا فلك البروج وسبعة للسيارات السبعة على المضد المشهور وان كان قدسه ايضا خلافا والآخر زائدوا فلكا آخر غير مكواب يحرك الكل بالحركة اليومية وحماوه محيطا بالكل ثم ان الفريقين جعلوا ذلك الكلي لكل كوكب منفصلا الى اجسام كثيرة يقتضيها اختلاف حركات ذلك الكوكب طولا ورضا واستقامة ورجعة وسرعة وبطوآ وبعدا وقربا من الارض فمن غير المحصلين منهم من جعل تلك الاجسام اشكالا غير الكرة كالفنائين بالدورات والحلق والدقوف ومناهلها وجعلوها منضودة في جو مشتمل عليها هو ثغر فلكه الكلي ومنهم من جعلها في حركاتها ايضا مختلفة كالفنائين باسترخاء او تارها عند الرجوع وما يقاله عند الاستقامة كالفنائين باقبال الملك وادباره من غير استداد ذلك الى حركة بسيطة متشابهة هذا كله مع اختلافهم في اعدادها واما المحصون الذين يلتزمون القوانيين الحكيمة فقد احتفروا ايضا في اعدادها بعد اتفاقهم على وجوب استدارتها شكلا وحركة والمعلم الاول ذكر ان عدد الجميع بقرب مركزهم من فاسوفه والمأخرون المقتنون لارصاد بطليموس الفاضل اثبتوا كل كوكب فلكا ممثلا بفلك البروج مركزه مركز العالم يماس محديه مقعر ما فوقه وبمقره محدب ما تحته وهو فلكه الكلي المشتمل على سائر افلاكه الا القمر فان مثله المسمى بفلك جوزهر يحيط بفلك اخر له يسمى المائل وهو الذي يشتمل على سائر افلاكه وفلكا خارج المركز عن مركز الارض يفصل عن المائل او المائل بتماس محديهما وبمقرهما على نقطتين يسمى الابعد عن الارض ارحا والا قرب منه حضضا وفلكا آخر يسمى بالتدوير غير محيط بالارض وهو في ثخن خارج المركز يماس محديه سطحيه على نقطتين يسمى ابعدهما عن الارض ذرزة واقربهما حضضا ما خلا الشمس فانها يكتفي باحدا فلكين اعني خارج المركز والتدوير من غير رجحان لاحدهما على الاخر بالقياس الى حركاتهما ان بطليموس رأى ثبات اخراجها اولى لكونه ابسط

على الجواهر لجبروت او يقال القوة الجسمانية يصح عليها ادراك لجبروتات او يقال اس الكواكب الغرض من تحريك ذلك هو الشوق الى التشبه واي هذه المقاريل ذكره فقد تركوا مذهبها مشهورا من مذهبهم وقولا مغسيرا من اقوالهم فهذا ما نقوله في هذا الموضوع ولتراجع الآن الى شرح المسئلة اعلم ان الشيخ مقرر



في هذا الفصل الا ان الراي الكلي لا يثبت عند فعل جزئي فاما قوله لا يثبت منه شيء مخصوص جزئي فاعلم ان هذا هو المطلوب فاما قوله فانه لا يتخصص بجزئي منه دون الآخر الاسباب مخصوص لا بحالة يقتزن به ليس هو وحده فاعلم ان هذا هو الاستدلال على ذلك \* ٢٨٣ \*

والكواكب الستة هي كوزة في تدويرها بحيث تماس سطوحها سطوح التدوير على نقطة والشمس هي كوزة في الخرج المركز وذاد والعطارد فلسكا آخر خارج المركز ايضا فله فلكان خارجا المركز يستل الميل على احدهما اشتغال سائر المرات على امته وهو المسمى بالمدير ويشغل المدير على الثاني اشتغال الممن عايه وهو المسمى بالحمام افلاك التدوير اذ هو المشتل عليه فيكون جمع فلاك الكواكب الستة على هذا التقدير اثنين وعشرين ومع الفلكين اعظمين اربعة وعشرين عشرة منها موافقة المركز لمرکز الارض وثانية خارجة المراكز عن ستة اقل تدوير يتحرك الفلك الاعلى بالحركة الاولى اليومية السريعة ويتحرك ماونه بحركته ويتحرك فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة ويتحرك ماونه بها واكمل ذلك من الباقية حركة خاصة الا المرات الستة التي فوق القمر فافهم لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين فينظم ارجعة والاعتمادات والسرعة والبطوء والقرب والبعد بحركات الاءلاك الخارجية الماكن والتدوير ويتركب حركات الكواكب المتخلفة الطولية من هذه الحركات على التفصيل المذكور في كتب الهيئة وبقيت الحركات العرضية الموجودة لتدوير الخمسة المنجبرة وبعض اختلافات الخمسة والقمر والحركة المقنضية لتناقص البعد بين قلوب الفلكين العظيمين على ما يظن ان ثبت وجود ذلك التناقص حقيقة محتاجة الى اثبات اجرام اخر تتحرك بها وقد اشار الشيخ وغيره من الحكماء ولمهندسين الى عدد من الافلاك ينبغي ان ينسب مضافا الى ماسبق لاجل هذه الحركات الا ان الآراء لم يتفق بعد على ذلك اتفاقها على ماسبق ذكره فهذا هو القول المحمل في عدد الافلاك \* قوله \* ( ويلزمك على مصولك ان تعلم ان لكل جسم منها كان فلكا محيطا بالارض موافق المركز او خارجا لمركز او فلكا غير محيط مثل التدويرات او كوكبا شبيها هو مبدأ حركة ستدرة على نفسه لا يتغير الفلك في ذلك عن الكواكب وان الكواكب ينقز حول الارض بسبب الافلاك التي هي كوزة فيها لا بان ينخرق اهما اجرام الافلاك ويزيدك في ذلك بصيرة انك اذا تأملت حال القمر في حركته المضاعفة وواجبه وحال عطارد وواجبه وانه لو كان هناك انخرق بوجهه جريان الكواكب او جريان فلك تدويره لم يعرض ذلك كذلك

السواء فيستحيل ان يوجد بعض تلك الجزئيات دون البعض الا لمرجع واقف ان يقول تلك الجزئيات قبل وقوعها ليست امورا حاصلة متمرا بعضها عن البعض حتى يقال لم وقع البعض دون البعض فاندفع ما ذكرتموه ثم ثن سلنا انه لا بد من تخصص ولكن لم لا يجوز ان يكون ذلك التخصص هو تعيين الفاعل والوقت واما قوله والمريد من الحيوان يقوته الحيوانية للغذاء انما يريد ويتنجز به غذاء جزئي فينبعث منه ارادة جزئية وهناك يطلب الغذاء بحركته وانما يتنجز له على الجهة الجزئية فاعلم ان معناه انه اورد سؤالا على القاعده المذكورة واجاب عنها والسؤال ان يقال ان الحيوان يريد غذاء كلياً فانه يريد مثلاً الخبز واللحم ثم ان تلك الارادة الكلية يكفي في ان يتناول الخبز واللحم الحاضرين واجاب عنه انا لا نسلم ان ارادته للغذاء الكلي يكفي في تناول الغذاء الجزئي بل الحيوان يتنجز غذاء جزئياً فينبعث منه ارادة جزئية طالبة لذلك الغذاء واما قوله وان كان اوحصل له شخصي آخر بدله لم يكرهه بل قام مقامه فليس ذلك دليلاً على انه كان ذلك متمثلاً عنده فاعلم ان المراد منه ان قائله لو قال الدليل على ان الادارة الكلية كافية في تناول

الغذاء ان رى غذاء حاضر بدلا عن الآخر لقام مقام الآخر في كونه مطلوباً له وذلك يدل على ان الارادة الكلية كافية فاجاب عنه انا لا نسلم ان الارادة الكلية كافية بل الحيوان انما يتنجز غذاء جزئياً واراده الا انه لما اجس بغذاء آخر قام هذا الجزئي مقام الاول فتعلقت ارادة جزئية اخرى به بعد اما قوله وكذلك في قطع



المسافة بحيث لا يحدود جزئية ايها يقصد منه ان الارادة الكلية لا تكفي في حصول الخطوات بل لابد مع تلك الارادة الكلية من ارادة جزئية للخطوات الجزئية واما قوله وربما كان ذلك التخييل مقطوعا وربما كان متجددا الوجود نحو ما يجد في الحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع ٢٨٤ ✽ الشخصية والجزئية في التخييل

كما لا يمنع في الحركة فضاء ان التخييل الجزئي ربما كان مقطوعا احيانا وما انقطع فينتقطع الحركة هناك كن اراد الذهاب الى موضع معين فاذا وصل اليه انقطعت التخييلات الجزئية الموجبة للحركات الجزئية وربما لم يكن مقطوعا بل كان متجددا الوجود على الاتصال وهذا الاتصال لا يمنع من كون ذلك التخييل شخوصيا لان هذه التخييلات كما فيها حركات نفسانية مطابقة للحركات الجسمانية فكما ان الاتصال في الحركات الجسمانية لا يمنع من شخصيتها فكذلك في هذه التخييلات التي هي حركات نفسانية واما قوله ولشئ هذا ما يخصص الارادة بشئ جزئي حتى نكون الارادة الكلية مقابلها مراد كلي ولا يجب له تخصص جزئي فضاء ان الارادة الكلية مالم تخصص بشئ لم يظهر عنها فعل جزئي فان الارادة الكلية مقابلها ومقتضاها مراد كلي والكلي نسبتا الى جميع الجزئيات على السواء فيستحيل ان يحصل فيه تخصص جزئي واما قوله ونحن فرما قضينا قضا كليا من مقدمات كلية فيما يجب ان يفعل ثم اتيناها قضاء جزئيا بانبعث منه شوق وارادة متعينان ضربا من التعيين الوهمي فينبعث منه القوة المحركة الى حركات جزئية تصير

وهذا هو المطاوع الثاني وهو معرفة كثرة النفوس المحركة لهذه الافلاك وهو بحث حكيم ولذلك قال ويلزمك على اصولك وان لم انهم اختلفوا ايضا في حركات الافلاك الجزئية والكواكب السبعة فذهب فريق الى ان كل كواكب منها منزل مع افلاكه منزلة حيوان واحد ذي نفس واحدة تتعاقب الكواكب اول تعلقها واولا وبافلاكه بواسطة الكواكب بعد ذلك كما يتعلق نفس الحيوان بقلبه ولا وباعضه الباقية بعد ذلك بتوسطه فالقوة المحركة منبثقة عن الكواكب الذي هو كواكب في افلاكه التي هي كالجوارح والاعضاء الباقية بعد ذلك وعلى هذا التقدير يكون النفوس الفلكية تسع اثنتان للفلكين العظمين وسبع للسيارات والافلاكها وذهب الساقون الى ان كل فلك من الافلاك المذكورة ذو نفس محركة اياه وكذلك كل كواكب وقد اثبتوا للكواكب ايضا حركات وضعية على انفسها كما اثبتوا لافلاكها فان حكمها في وجوب اخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل واحد وهذا شئ غير محسوس فيما فوق القمر اما القمر فان لم يكن محو خيالا يترأى فيه بالابصار كما ترى من الهلالات وقوس قزح او اجساما موجودة واقعة بمحذاته بل كان شيئا موجودا فيه ثابتا في جميع الارضات دلي حالة واحدة لم يكن له حركة استدارة لكن الحكم القطعي فيه مشكل والظاهر انه لا يكون شيئا موجودا فيه لوجوب بساطته وامتناع تغيره عن وضعه الطبيعي فعدد النفوس المحركة على هذا الرأي عدد الافلاك والكواكب جميعا والشيخ حكيم بذلك في الكتاب بقوله ان لكل جسم منها فلكا كان او كوكبا شيئا هو مبدأ حركة مستديرة دلي نفسه لا يتميز الفلك في ذلك عن الكواكب ويؤكد ما ذكرناه قبل من وجوب كون الافلاك الخارجية المراكز والتداوير والكواكب مختصة في الابداع بصور كالية زائدة على صور المثلثات ثم ان الشيخ نفى الوهم المذهب اليه عند العوام وهو ان الكواكب تتحرك في الافلاك تتحرك الحيتان في المياه فان القول بتكثر الحركات المقنضية لتكثر الحركات مبنى عليه واما نفيه بشئين احدهما البرهان الكلي المتقدم وهو امتناع الخرق والاتياف على الاجسام ذوات الحركات المستديرة بالطبع واليه اشار بقوله وان الكواكب تنقل حول الارض الى قوله لا بان يتحرك لهما اجرام الافلاك والثاني برهان

مرادة لاجل المراد الاول فضاء انا ربما حكمنا حكما كليا ان اشئ الفلاني ✽ حديسي ✽ ينبغي ان يفعل ثم تدفع هذا الحكم الكلي حكم آخر جزئي ثم تدفع ذلك الحكم الجزئي شوق جزئي فينبعث القوة المحركة الى ايجاد حركات جزئية سيكون لسبب الاول لهذه الجزئية تلك الارادات الكلية ولكنها كانت كافية بل



لا بد منها من الارادات الجزئية ولقائل ان يقول لاتزاع انه لابد من ارادة حصول حركة جزئية ولكن هذه الارادة ايضا كلية لان الحركة الجزئية طبيعة كلية لانه يصح فيها ان تكون مقولة على كثيرين مختلفين بالعدد فان كل حركة شخصية \* ٢٨٥ \* فهي جزئية والحركة الجزئية يتناول كل واحد واحد منها فيكون هذا

المفهوم كلياً فارادته يكون ارادة الكل لا الجزئي بل ارادة الجزئي لا يمكن ان تكون مؤثرة لان ارادة الجزئي نسبة خاصة للارادة الى الجزئي والنسبة متأخرة عن المنسوبين فتعلق الارادة بذلك الجزئي متأخر عن ذلك الجزئي والمتأخر عن الشيء يستحيل ان يكون مؤثراً فيه \* موعده وتنبه \* ( اما الشيء الذي يتشوقه الجرم الاول في حركته الارادية فمؤد يسا له بعد ما نحن فيه الا انك يجب ان تعلم انه لن يتحرك متحرك ارادى الا لطلب شيء ان يكون له طالب اولى واحسن من ان لا يكون اما بالحقيقة واما بالظن واما بالتخيل العتي فان فيه ضرباً خفياً من طلب اللذة والساهى والنام انما يفعل وهو يتخيل لذته ما وتبدل حالة ما بملاوة وازالة وصب ما فان النام يتخيل واعضاؤه ايضا قد تطيع تحريكه عن تخيله لاسيما في حالة يكون بين النوم واليقظة او في الشيء الضروري كالنفس او في الشيء الذي يصير كالضروري كمن يرى في منامه شيئاً مخوفاً جداً او حبيباً جداً فربما ازعج للهرب والطرب واعلم ان التخيل شيء والشعور بالتخيل هو ذا تخيل شيء واحد فذلك الشعور في الذكر شيء وليس يجب ان ينكر وجود التخيل لاجل فقدان احد الامرين \* التفسير \* لما بين ان المقصود من الحركة

حدسي وهو ان الرصد والاعتبار يدلان على موافاة مركز تدوير القمر اوجهه في كل دورة مرتين وهو عند كونه في الاجتماع والاستقبال وحضيضه ايضا مرتين وهو عند كونه في تريعي الشمس وكذلك على موافاة مركز تدوير عطارد اوجهه في كل دورة مرتين احدهما عند كونه في تاربخنا هذا في اول العقرب بالتقريب والثاني عند كونه في اول انثور الا ان اوجه القمر في يكون ابعد عن الارض من اوجد النوري بخلاف القمر فان اوجهه متساويان وموافاته حضيضه ايضا مرتين على اتساوي وهو عند كونه في اول برج السرطان والحوث فاذن لو لم يكن للفلك الحامل للتدوير حركة بل كان التدوير هو الذي يقطع الجامل بحركته وحده لم يعرض ذلك كذلك والوجه في القمر هو ان حاصل تدويره يتحرك الى توالي الروج كل يوم اربعة وعشرين جزءاً او كسر جزء من ثمانية وستين جزءاً من المحيط ويحمل التدوير معه والمسائل يتحرك بحركته وحركة الممثل جميعاً الى خلاف التوالي احد عشر جزءاً وكسراً ويحمل الحامل معه فيذهب اقلهما بمثل اكبرهما فصا صا لاختلاف الجهتين ويبقى حركة مركز التدوير عن موضعه الاول ثلثة عشر جزءاً وكسراً والتقدير الاكهي قد اقتضى ان يكون مركز التدوير عند موافاة الشمس في اوج الحامل فاذا تحرك الفلكان من موضع الموافاة حركتهما المذكورتين صار الاوج ممائلي احد جانبي الشمس على بعد احد عشر جزءاً وكسراً من ذلك الموضع ومركز التدوير ممائلي الجانب الاخر على بعد ثلثة عشر جزءاً منه وتحركت الشمس بحركتها الخاصة بها قريباً من جزء الى الجهة التي يلي المركز منه ايضا وكانت الشمس متوسطة بين الاوج ومركز التدوير على بعدين متساويين كل واحد منهما اثني عشر جزءاً وكسراً ونحو عههما هو بعد مركز التدوير من الاوج ولكن ذلك البعد ضعف بعد المركز عن الشمس سمي بالبعد المضاعف وسميت حركة الحامل بذلك القدر بالحركة المضاعفة وهكذا يوماً بعد يوم حتى اذا صار بعد المركز عن الشمس ربع دور وبعد الاوج عنها من الجانب الاخر ايضا ربعاً وكان بين الاوج والمركز نصف دوراً في المركز مقابلة الاوج اعني الحضيض واذا صار بعد المركز عن الشمس نصف دوراً استقلاله الاوج من الجانب الاخر فوافاه في استقبال

افلكية امر سواها وبين ان ذلك الامر هو موضع معين كلي ثم ان تحصيل الوضع المعين الكلي ليس مقصوداً بالذات انما هو بالنسبة للعقل المفارق وهذا انما يتنه في النمط السادس من هذا الكتاب لاجرم وعندها ياتيه سيجي فيما بعد ثم انه بعد ذلك شرع في ان الفعل بدون الداعي محال وقد مرت هذه الدعوى فيما تقدم الا انه







التوفيق وهذا آخر الكلام في هذا النمط \* النمط الرابع \* (في الوجود وظله) التفسير لقائل ان يعترض على هذا العنوان فيقول او كان الوجود من حيث هو وجود علة لكان واجب الوجود مقتفرا الى العلة لكونه موجودا وحده انه لا يلزم من قولنا \* ٢٨٧ \* للوجود علة قولنا الوجود من حيث هو وجوده علة بل يحتمل

ان يكون اقتضاه الى العلة لالكونه وجودا فقط بل اكونه وجودا مع قيد آخر ولفظة الوجود لفظة مهملة فلا تقتضي الكلية فاندفع السؤال واعلم ان المطالب المتصوذة بالذات من هذا النمط مماثلة (ا) الرد على من زعم ان ما لا يكون محسوسا لا يكون معاوما ولا متصورا (ب) تفصيل القول في العلل (ج) اثبات واجب الوجود (د) وحدة واجب الوجود (هـ) تبرئة ذات واجب الوجود عن الكثرة ويندرج فيه انه غير مركب من الجنس والفصل ولا من الاجزاء العقلية ولا من الاجزاء الحسية (و) لاضله ولاند (ز) حافل ومعقول (ح) بيان ان اثبات واجب الوجود واثبات صفاته بالطريق المذكور اجود من اثباته تعالى بسائر الطرق فهذه هي المطالب الكلية واكثرها مما لا يتأتى الابفصول وسأتي على شرح كل واحد منها كيفية ارتباط بعضها ببعض ان شاء الله تعالى \* المسئلة الاولى \* في الرد على من زعم ان ما لا يكون محسوسا لا يكون معلوما وفيه اربعة فصول \* نبيه \* (ا) انه قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال وان ما لا يتخصص يمكن او موضع بذاته كالجسم او بسبب

احدثت حركة مساوية لفضل البعض على البعض او سكونا او لم يكن فضلا وان كانت في جهات مختلفة احدثت حركة مركبة الى جهة توسط تلك الجهات على نسبتها وذلك على قياس سائر المترجات فاذن الجسم الواحد لا يتحرك من حيث هو واحد الا حركة واحدة الى جهة واحدة الا ان الحركة الواحدة كما يكون متشابهة فقد تكون مختلفة وكما يكون بسيطة فقد تكون مركبة وكل بسيطة متشابهة وكل مختلفة مركبة ولا يتعكسان والحركات المختلفة يكون بالقياس الى متحركاتها الاول بالذات والى غيرها بالعرض ولا يكون جميعها بالقياس الى متحرك واحد بالذات بل لو كان فيها ما هي بالقياس اليه بالذات لكانت احديهما فقط واذا ظهر ذلك فقد ظهر انه لا يلزم من كون الجسم متحركا بحركتين حصوله دفعة في جهتين ولم يحوج ذلك الى ارتكاب شيء مستبعد فضلا عن محال \* قوله \* (وتعلم انها كلها في سبب الحركة الشوقية التشبيهية على قياس واحد وتعلم انه ليس يجوز ان يقال ما ربما يقال ان السافل منها مشوقه الخاص هو ما فوقه) وهذا هو المطلوب اسألته وهو معرفة كثرة العقول فان اختلاف الحركات يقتضي اختلاف مباديها المنشوقة كما مر وانما يثبت ذلك بعد ابطال القول بان الفلاك السافل انما يتحرك شوقا الى الفلاك العالي كما مر والقائلون به يجعلون اول الافلاك فلكا ساكنا متشوقا غير مشتاق ينقطع به الاشتياق وهذا الرأي مما مال اليه ابو البركات البغدادي واستند الى بقراط من القدماء وانما عبر الشيخ عنه بقوله ما ربما يقال اشارة الى انه مذهب لقوم ولما تقدم ابطال هذا الرأي في الفصل الثاني عشر من هذا العلم تعرض ههنا لذلك واذا ثبت انها انما يتحرك شوقا الى متشوقاتها المجردة لا الى الاجسام لمحبة بها فعلى مذهب القائلين بنفوس تسعة يكون العقول المنشوقة ايضا تسعة شرها العقل المخصوص بالافاضة على عالم الكون والفساد الذي يسمونه العقل الفعول وعلى المذهب الذي ذهب الشيخ اليه يكون عددها عدد الافلاك والكواكب بزيادة واحدة واعلم ان العدد المثبت بالدليل هو ما يقطع بان العقول ليست اقل منه واما كونها اكثر منه فنالحتم اذ لم يدل على امتناعها دليل \* قوله \* (وتعلم انها لم يختلف اوضاعها وحركاتها ومواضعها بالاضع الاول يست من طبيعة واحدة بل هي طبائع

ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حط له من الوجود وانت يتأتى لك ان تأمل نفس المحسوس فتعلم انه بطلان قول هؤلاء لا نك ومن يستحق ان يخاضب تعلمان ان هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لادلى سبيل الاشتراك الصريح بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان فانكم لا تشككون في ان وقوعه على زيد وعمر يعني واحدا موجودا فذلك



المعنى الموجود لا يتخلو اما ان يكون بحيث ينسأ له الحس اولا بكونه فان كان بعيدا من أن ينسأ له الحس فقد اخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس وهذا عجيب وان كان محسوسا فله لا محالة وضع وان ومقدار معين وكيف معين لا تاتي ان يحس بل ولا ان يتخيل الا كذلك فان كل محسوس وكل متخيل فانه

مختص لا يتعلق بشئ من هذه الاحوال وان اذا كان كذلك لم يكن له ان ينسأ له ليس بملك الحس فلم يكن مقولا على كثيرين يختلفون في تلك الحل فاذن الانسان من حيث هو واحدا للحقيقة بل من حيث حقيقة الأصلية التي لا تختلف فيها لكثرة شئ محسوس بل مقول صرف وكذلك الحال في كل كلى) \* التفسير \* والدليل على فساد قول من قال مالا نكرن محسوسا لا يكون معه ولا لا متصورا هو اننا نعلم بالضرورة اشتراك الاشخاص الانسانية في حقيقة الانسانية فلك الحقيقة المشتركة فيها اما ان يكون لها شكل معين رقم معين، حيز معين واما ان لا يكون له شئ من ذلك فان كان الاول لزم ان لا يكون مشتركا فيه بين الاشخاص ذوات الصفات المختلفة لان كل شئ معين فانه يخالف كل ما سواه وان كان الثاني كان ذلك القدر المشترك اذا اخذ من حيث انه هو فله لم يكن له قدر ولا شكل ولا حيز ومثل هذا لا يكون محسوسا مع انه مقول فقد بطل ما يقال مالا يكون محسوسا لا يكون مقولا بل البحث والتفتيش قد اخرج من محسوس ما ليس بمحسوس ولنرجع الى التفسير قوله انه قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس فاذن انه قد يغلب

شئ وان جمعها لونها بحسب القياس الى الطبائع العنصرية طبيعة طبيعة (خامسة) وهذا هو المطلوب الرابع وهو معرفة اختلاف الاجرام العالية وما اياها والشيخ استدلل على ذلك باختلاف الاوضاع والايوز والحركات التي هي مقتضيات الطبائع كما تقدم بيانه فاذن هي مختصة بالانواع وكل نوع منها لا يوجد الا في شخص واحد وجميعها معنى مشترك يقتضي اشتراكها في استدارة الاشكال والحركات وامتناع زوالها عن الايون والاشكال وذلك المعنى طبيعة عامة هي مبدأ جنس يشتمل عليها وهي التي يسمى بالقياس الى الطبائع العنصرية طبيعة خاصة قوله ( فيقول لك ان تنظر هل يجوز ان يكون بعضها سببا في بعض في الوجود ام اسبابها تلك الجواهر المفارقة ومن ههنا وقع منا بيان ذلك ) هذا هو الحث على تعريف المبادئ الفاعلة لهذه الاجرام اهي اجرام مثلها ام حواهر مفارقة والوعد ابيان ذلك \* هداية \* ( اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل قائما يصدر عنه اذا صدر شخصه ذلك الشخص المعين ولو كان جسم فلكي تلة لجسم فلكي يحويه لكان اذا اعتبرت حال العلول مع وجود العلة وجدتها الامكان واما الوجود والوجوب فبعدم وجود العلة وجوبها او اكن وجود المحوى وعدم الخلا في الحاوي هما معا فاذا استبرأ تشخص الحاوي العلة كان معه للمحوى امكان لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص العلول فلا يخاف اما ان يكون عدم الخلا واجبا مع وجوبه او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الماء المحوى واجبا مع وجوبه وقد بان انه يتأون ممكنا مع وجوبه وان كان غير واجب فتو ممكن في نفسه واجب علة فالتلاء غير ممتنع لذاته بل بسبب وقد بان انه ممتنع لذاته فليس شئ من السماويات علة لما تحته والمحوى فيه) فل الفاضل الشارح هذا الفصل مع نخسة فصول بعده يشتمل على الطريقة الرابعة لاثبات العقول وهي ان تبين امتناع كون الاجسام والجسمانيات عللا لشئ من الاجسام ويلزم منه ان يكون عللاها المفارقات ولا يجوز ان يكون الاول تعالى علة لها لامتناع صدور الجسم عنه بلا واسطة كما مر فاذن عللاها مفارقات بعد الاول وهي العقول اقول والمقصود من هذا الفصل بيان امتناع كون بعض الاحسام

العالية \*

على اوهام الناس ولا يقل على خيال الناس لما يذو القوة التي تحكم على غير المحسوس

بالمحسوس ابست الاولهم واما قواه وان مالا ينسأ له الحس بجوهره ففرض وجوده محل نقاه ان مالا يكون محسوسا حقيقة استعمال ان يكون له وجود واما قواه وان مالا يختص بمكان او موضع كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال



الجسم فلا حظ له من الوجود فعنه أن الشيء إما أن يكون جسماً أو حالاً فيه أو لا يكون جسماً ولا حالاً فيه فالجسم له الوجود والموضع بذاته والحال فيه وهما حاصلان له لكن بسبب الجسم الذي هو محله فهو لا يقدح فيهما بهذين القسمين وانكروا القسم الثالث ﴿ ٢٨٩ ﴾ وأما قوله وانت يتأتى لك أن تأمل نفس المحسوسات فتعلم منه بطلان قول هؤلاء فعنه أن هؤلاء زعموا

أن ما ليس بمحسوس فليس له وجود وهذا باطل لأنك إذا تأملت في المحسوسات عرفت أن فيها ما ليس بمحسوس ثم أنه بعد ذلك ذكر الدلالة التي حررها عبارات واضحة غنية عن الشرح ولقائل أن يقول الشيخ في هذا الفصل إنما حاول الرد على من قال لا موجود إلا الأجسام والأعراض وما ذكره من الدلالة لا يبطل قولهم لأنه بين أن الانسانية الكلية مجردة عن جميع اللواحق الغريبة وهي غير محسوسة ولكن الانسانية الكلية لا وجود لها خارج الذهن وإنما وجودها في الذهن والقوم إنما منعوا من وجود شيء غير محسوس في خارج الذهن والحاصل أن القوم منعوا من وجود شيء غير المحسوس خارج الذهن والشيخ أثبت أمراً غير محسوس في الذهن فلم يكن كلامه مبطلًا لمقالة أولئك والجواب عنه من وجهين الأول أننا فيما مضى أن القدر المشترك من الانسانية بين الأشخاص الخارجية موجود في الخارج لأن هذا الإنسان عبارة عن الإنسان المقيد بقيد أنه هذا ومتى كان المركب موجوداً كانت بسائطه أيضاً موجودة فالإنسان من حيث هو وإنسان لا بشرط شيء موجود لكن الإنسان لا بشرط شيء غير محسوس فإنه عالم بقيد بالقيود

العالية علة للبعض ولما كانت الأجسام العالية منقسمة إلى حاو ومحوى وكانت علة الحاوي على تقدير الجواز أقرب إلى الوهم قدم بيان امتناعها وأعلم أن البرهان قائم على امتناع صدور جسم عن جسم أو عما يحل في جسم على الوجه العام على ما سيأتي لكن لما كان لبيان امتناع كون كل جسم حاو وعلة لمحويه طريق خاص وهو استلزامه لبثوث الخلاء قدم ذكر هذا الوجه ووسمه بالهداية فإن سلوك الطرق الخاصة أحوج إلى الهداية من سلوك الشوارع العامة وهذه الطريقة مبنية على ثلاث مقدمات أحدها أن الجسم لا يمكن أن يكون علة موجودة لشيء إلا بعد صيرورته شخصاً معيناً فإن الطبائع النوعية ما لم تكن اشخاصاً معينة لم توجد في الخارج والثانية أن العلة لما كانت متقدمة بالذات على معلولها كان وجود العلول ووجوبه متأخرين عن وجود العلة فإن اعتبر العلول مع وجود العلة كان حاله حينئذ الامكان لأنه لم يجب بعد وكل ما لم يجب وكان من شأنه أن يجب فهو ممكن والثالثة أن الشئين الذين يكونان معاً لا معية المصاحبة الاتفاقية بل معية بحيث لا يمكن أن يفك أحدهما عن الآخر فإنهما لا يتخالفان في الوجوب والامكان لأن تخالفهما في ذلك يقتضي إمكان انفكاكهما وتقرير الحجة بعد تقرير هذه المقدمات بأن يقال لو كان الحاوي علة للمحوى لسبقه متشخصاً لما بيناه في المقدمة الأولى وحينئذ كان وجود المحوى إذا اعتبر مع وجود الحاوي الشخص موصوفاً بالامكان لما بيناه في المقدمة الثانية ولكن عدم الخلاء في داخل الحاوي أمر يقارن اعتباره اعتبار وجود المحوى بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فاذن يلزم أن يكون هو أيضاً مع وجود الحاوي الشخص ممكناً لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه في جميع الأحوال واجب والاكان الخلاء ممكناً لكنه ممتنع لذاته هذا خلف فاذن الحاوي ليس بعلة للمحوى وأعلم أن قوائم الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه أن الخلاء ذاتاً هي المقتضية لامتناع وجوده بل معناه أن تصوره هو المقتضى لامتناع وجوده والمقارن للمحوى هو تقي ما يتصور فيه فإن المحوى من حيث هو ملا لا يتصور إلا مع ذلك التقي وذلك التقي لا يتصور إلا مع تصور المحوى من حيث هو ملا وإذا تحقق هذا سقط ما يمكن أن يتشكك به وهو أن يقال كون عدم الخلاء واجباً لذاته ينا في كون مامعه اعني

الجزئية المشخصة لا يصير ﴿ ٢٩٠ ﴾ محسوساً فثبت أن ما ليس بمحسوس موجود والثاني لو سلمنا أن الأمر الكلي ليس إلا في الذهن لكننا نقول قد عرفنا بالدلالة أنه لا يلزم من كون الشيء غير محسوس أن لا يكون ماهيته معقولة متصورة وإذا ثبت ذلك ثبت أنه لا يمكن ادعاء الضرورة في امتناع وجود هذا النوع من الموجودات وهذا







ومن بعد هذه الاصول الخ فانه ان الاعتراف بالمحسوس والمتوهم يوجب الاعتراف بغير المحسوس وبغير المتوهم وذلك هو الحس والوهم والعقل واما هذه الصفات الاخر فليس كذلك اي ليس يلزم من الاعتراف بالمحسوس والمتوهم الاعتراف بهما \* ٢٩١ \* ولا كنا نعلم بالضرورة وجودها وان شيئا منها غير محسوس

ولا متوهم واذا ثبت ان في الموجودات المحسوسة اسورا غير محسوسة فكيف يمكن الاستبعاد من وجود موجودات لا تعلق لها بالمحسوسات اصلا \* تذييل \* (كل حق فانه من حيث حقيقته الذاتية التي بها هو حق وهو متفق واحد غير مشار اليه فكيف ما به ينال كل حق وجوده) \* التفسير \* قوله كل حق اي كل موجود وحاصله ان كل موجود - ود فانه اذا اخذت ماهيته محدوفا عنها مشخصاته فانه يكون غير محسوسة ولا موهومة واذ كان الامر في كل الحقايق كذلك كانت الحقيقة التي هي علة جميع الحقايق اي علة وجود جميع الحقايق اولى بهذا التجرد وهذه الحقبة اقصاها \* المسئلة الثانية \* في تفصيل القول في العلل الاربعه التي هي العلة المادية والصورية والفاعلية والغائية واحكامها والشيخ بين فرضه من هذه المسئلة في فصول ثلثة من هذا الكتاب \* تنبيه \* (الشيء قد يكون معلولا بحسب اعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا في وجوده واليك ان تعتبر ذلك بالمثلث مثلا فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه وهو ما به من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية ككأنهما علنا المادية والصورية واما من حيث وجوده

استناد شيء من الاجسام الى علة اصلا لانه يقتضى كون الخلاء مع تلك العلة ممكنا فاذا الواجب ان يقيد العلة بكونه جسما متشخصا حاويا والمعلول بكونه محويا ليستقيم البرهان فان تأخر مثل هذا المعلول عن مثل هذه العلة يقتضى ثبوت الخلاء المتمتع بذاته فلما تقرر هذا فاقول ان رام احسن نظم ما ورد في المتن فالاصوب ان تقدم قوله فاذا اعتبرنا تشخيص الحاوي الى قوله على تشخيص العلل على قوله ولكن وجود المحوى وعدم الخلاء في الحاوي هما معا ثم يضم هذا الى قوله فلا يتخاو اما ان يكون عدم الخلاء - بسا الى آخره فان بذلك يصير تقرير تالي المتصلة متقدما على تقرير الاستثناء ويسقط منه ما يوه التكرار ولا يبعد ان الاصل قد كان هكذا وان هذا التقديم وانما جبرائلا وقع من غفلة السامع والله اعلم واما اعتراض الفاضل الشارح بان الحكم بكون ماع المتأخر متأخرا كالحكم بكون ماع المتقدم متقدما يا مثل الذي هو له لمحوى انما يوجد مع الحاوي عندهم فقدمه على المحوى بالاراد ان يقتضى تقدم الحاوي ايضا عليه ويعود المحذور فمتموجه لدلالة المعية في الموضعين بالاشتراك المعطى على معنيين مختلفين فان احدهما يدل على المصاحبة الاتساقية بين شيئين يمكن انفكاك احدهما من الآخر من حيث ذاتيهما والثاني على ملازمة ذاتية بين شيئين لا يمكن ان ينفك احدهما من الآخر كما هي في النظم الاول قوله (واما ان يكون المحوى له لما هو اشرف واقوى واعظم منه اعني الحاوي فغير مدعوب اليه بوجه ولا يمكن) لما فرغ من بيان امتناع كون الحاوي علة للمحوى اشار الى القسم الثاني وهو كون المحوى علة للحاوي وذكر ان الزعم لا يذهب الى هذا القسم ذهابه الى القسم الاول وذلك لان الزعم انما يذهب الى ما يصور فيه مناسبة او متابهة بوجه ما للحق والماكات العلة اتم وجودا من المعلول لاستعنائها عنه وافقاره اليها وكان الحاوي اشرف من المحوى لكونه ابعد عما من شأنه ان يتغير ويفسد منه واقوى واعظم منه لاشتماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو عليه مع زيادة كمال اسناد العلة الى الحاوي اشبه بالحق من اسادهما الى المحوى ثم ذكر ان ذلك مع انه غير مدعوب اليه بوجه ليس يمكن على ما سبأني من بيان امتناع كون الجسم علة لجسم آخر والفاضل الشارح نسب قول الشيخ هذا الى الخطا طعنه

فقد يتعلق بعلة اخرى ايضا غير هذه ليست هي علة تقوم بذاتية ويكون جزءا من احدها وتلك هي العلة القاصية او الغائية التي هي علة مادية لعلية العلة الفاعلية \* التفسير \* الشيء الذي يقتدر اليه الشيء اما ان يكون جزءا منه ولا يكون فان كان جزءا منه فاما ان يكون هو الجزء الذي لاجله يكون الشيء بالقوة وهو العلة المادية مثاله السطح فانه مادة



الثالث وأما أن يكون هو الجزء الذي لا جله يكون الشيء بالفعل وهو العلة الصورية ومشاهه الاضلاع  
الثلاثة للثالث وأما الذي لا يكون جزءا من الشيء فاما ان يكون مؤثرا في وجود الشيء وهو العلة الفاعلية  
او مؤثرا في علية العلة الفاعلية وهي العلة الغائية فان

لاجل شرعنا في اول ذلك الغرض  
ثاني فاعلا بالثبوت كما كان فصيروته  
فاما لا يفعل امر معال بذلك العرض  
\* تنبيه \* ( اعلم انك تفهم معنى  
الثالث وتشك هل هو موصوف  
بالوجود في الاعيان ام ليس به  
ما يمثل عندك انه من خط و سطح  
ولم يمثل لك انه موجود في الاعيان  
\* التفسير \* لما ذكر ان علة  
الماهية مغايرة لعلة الوجود وهذا  
اللام فرع على كون الماهية مغايرة  
الوجود اخرج ههنا على ذلك بانك  
تعلم حقيقة الشيء عند شكك  
في وجوده والمعلوم مغاير لغير المعلوم  
وهذه الحجة في هذه المسئلة قد ذكرها  
في اول المنطق وذكرنا ما فيها  
وعليها فلا حاجة الى الاعادة  
\* اشارة \* ( العلة الموجودة  
لشيء الذي له حل مقومة للماهية  
علة لبعض تلك العمل كالصورة  
او لجمعها في الوجود وهو علة الجمع  
بينها والعلة الغائية التي لا جها  
الشيء علة لماهيتها ومعناها لعلة العلة  
الفاعلية ومعلولة لها في وجودها  
فان العلة الفاعلية علة ما لوجودها  
ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل  
ولست علة لعليتها ولا لمظاهرها  
\* التفسير \* الغرض من هذا  
الفصل احكام الاقسام الاربعة  
من العلل فمن احكام العلة الفاعلية

بان مجرد التلفظ باشرف خطابة وليس كذلك لانه لو علم امتناع هذا  
القسم بالشرع لكان يسانه خطايبا لكنه لم يعمل بذلك الا كونه غير  
مذهب اليه بوجهه واما كونه غير ممكن فمطل بمسبباتي وللبرهن ان  
يستعمل كل شيء في البات ما يناسبه على ما بين في صناعته \* وهم وتنبيه \*  
( واهل ان تقول هب ان علة الجسم السماوي غير جسم فلا بد لك من ان  
تقول انه يلزم من غير الجسم حار ومحمى سواء كان من واحد او عن  
اثنين ولا محالة ان امكان الخلاء مع وجود الخاوي قد يعرض ههنا  
كما عرض فيما مضى ذكره لانك تجعل للخواوي وجودا عن علة قبل وجود  
المحمى فاسمع واعلم ان الخاوي انما كان وجوده يصح امكان المحوى  
اذا كان علة تسبق المحوى فيكون للمحمى مع وجوده امكان  
حين يتحدد بوجوده السطح فلا يجب معه ما يملأه ان كان معلولا بل يجب  
بعضه واما اذا لم يكن علة بل كان مع لعله لم يجب ان يسبق تحدد سطحه الداخل  
وجود الملاء الذي فيه لانه ليس ههنا تسبق زمانى اصلا واما الذاتى فانه يكون  
للعلة لاما ليس بعلة بل مع العلة بل نقول ان الخاوي والمحمى وجبا  
معاً ( شئين ) تقرير الوهم ان ية ل اوسمك ان علل الاجسام السماوية  
ليست بجسم لكنك تجعل الخاوي معلولا لعلة متقدمة على علة وجود المحوى  
فيكون متقدما عليه سواء جعلت الخاوي وعلة المحوى صادرين عن علة  
واحدة او عن اثنين ويلزمك على ذلك ايضا انقول بامكان الخلاء مع  
وجود الخاوي لتقدمه كالزم على القول بكون الخاوي علة وعلى قول  
الشيخ سواء كان عن واحد في قوله فلا بد لك من ان تقول انه  
يلزم من غير الجسم حار ومحمى سواء كان عن واحد  
او عن اثنين اشكال لان تفسير كلامه ان كان هكذا سواء كان لزوم  
الخواوي والمحمى اذ لزوم علتهما عن واحد او عن اثنين قبل ولو كان  
الخواوي والمحمى او علتهما عن واحد لم يكن الخاوي وجود قبل  
المحمى ولا لعلة الخاوي قبل علة المحوى فلم يمكن ان يتوهم الخاوي  
تقدم بوجه ما انما يتوهم تقدم ههنا بان يكون لعلته تقدم على علة  
المحمى وحيث لا يكون العلتان واحدة ولا عن واحد وان فسر على ما فسرناه  
اولا وهو ان يقل سواء كان لزوم الخاوي وعلة المحوى عن واحد  
او عن اثنين لم يكن مطابقا للمقت وان اضمر في كون الخاوي والمحمى

انها اذا كان الشيء مركبا من الاجزاء فقد يكون علة لبعض تلك الاجزاء وقد يكون علة  
لجميعها اما الاول فالماهية فكما يقال لا بناءه هو الفاعل للدار اي هو المحدث لصورته في مادتها والافعال  
البشرية كلها كذلك واما الثاني فكالغارات التي هي علل الهبول والصورته علة الجمع بينهما ومن احكام



العلة الغائية انها علة في ماهيتها العلية العلة الفاعلية بالفعل ومعاولة في وجودها العلة الفاعلية اما الاول فكما بيناه واما الثاني فلان العلة الفاعلية انما تحرك لتحصيل ذلك الغرض والغاية فلو لا ان حصول ذلك الغرض مطول ذلك التحريك لما كان التحريك لاجله ولقائل **﴿ ٢٩٣ ﴾** ان يقول قولك للعلة الغائية علة بماهيتها العلية العلة الفاعلية فبما شكل

لا تكتم تثبتون العلة الغائية للافعال الطبيعية والقوى الطبيعية لاروية لها ولا شعور لها اصلا فماهية العلة الغائية ههنا لا يمكن ان يقال انها موجودة في السذهن لانه لا ذهن في هناك ولا شعور وغير موجودة الخارج لان وجودها في الخارج معاول العلة الفاعلية واذا كان كذلك كانت معدومة صرفة والمعدوم الصرف لا يمكن ان يكون علة للاخر الواحد فكيف يمكن تعليل العلة الفاعلية بماهية العلة الغائية ولا خلاص عنه الا ان يقال ليس للافعال الطبيعية غايات ولكن ذلك على خلاف مذهبهم وتحقيقه في اول طبيعيات كتاب الشفاء ولما قوله ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل فاعلم ان الفاعل قد يكون فعله على سبيل القصد والارادة وقد يكون على سبيل الفيضان والغاية اما القسم الاول فغاية فعله لا بد وان تكون حادثة فاما القسم الثاني فغاية لا بد وان لا تكون حادثة فانهم يقولون انه تعالى هو الفاعل وهو الغاية وكذا القول في العقول واما قوله وليست علة لعلتها ولا بعناها فالمراد منه ان العلة الفاعلية وان كانت علة لوجود العلة الغائية لكن يستحيل ان يكون علة لعلتها لان علتها علة لعلتها الفاعلية

عن واحد ان يكون احدهما بتوسط دون الآخر لم يكن خاليا عن تعسف ما واقول في حله اختلف القائلون باستناد السوابق الى مبادئها فقال بعضهم انها باسرها تستند الى العلة الاولى وانما تختلف صدوراتها عنها بحسب ترتيب العقول التي هي شروط يتوقف تلك الصدورات عليها فالحاوي لكونه صادرا بحسب شرط اقدم يكون اعلى مرتبة من المحوى وقال بعضهم انها تستند الى عسل مختلفة المراتب وهي العقول فاذا قول الشيخ سواء كان لزوم الحاوي والمحوى عن واحد او عن اثنين ارن لم يكن مفسرا بشئ مما مر كان اشارة الى المذهبين فان تقدم الحاوي يمكن ان يتوهم على التقديرين وتقرير التنبية لازالة الوهم ان يقال تقدم الحاوي على المحوى المستلزم لا يمكن الخلاء انما يلزم عند كون الحاوي علة وذلك لا يمكن الا عند تشخصه وتحدد مقعره الذي هو مكان المحوى وعدم وجوب ما يملأه مع حصول ذلك التحدد لتكون المحوى معاولا اما اذا لم يكن الحاوي علة بل كان مع العلة على الوجه المذكور لم يجب تقدمه فان ماع المتقدم بالمعية الاتفاقية لا يكون متقدما اللهم الا ان يكون التقدم زمانيا اما الذاتي قائما يكون للعلة لما يتفق ان يكون معها والمراد من التقدم الذاتي ههنا هو احد قسميه الخاص لا بالعلل لا الذي يكون بالطبع لان التقدم بالطبع غير متصور ههنا فان المحوى لا يستلزم الحاوي بحسب ذاته المجردة عن الاضافة من غير انعكاس والمتأخر بالطبع يجب ان يستلزم المتقدم من غير انعكاس واعتراض الفاضل الشارح بان الحاوي وان لم يكن علة لكنه ان فرض متقدما بالطبع طاد الازام والشيخ لم ينف هذا الاحتمال ساقط بذلك **﴿ وهم وتنبيه ﴾** (اولا) انك تزد فتقول اذا خرج على الاصول التي تقررت انه قد يوجد عن غير جسم حاو وآخر غير جسم يوحد عنه هذا الآخر المحوى فيكون وحب الحاوي مع وجوب الغير الجسم الآخر بالذات ولكن المحوى مطول لغير الجسم الآخر فانه اذا اعتبرت له معية مع هذا الآخر كان ممكنا فيكون في حال ما يجب الحاوي فالمحوى يمكن فجبوا بك ان هذا هو المطلب الاول عند التحقيق وجوابه ذلك بعينه فان المحوى انما هو ممكن بحسب قياسه الى الآخر الذي هو علة وذلك القياس لا يفرض فيه امكان الخلاء بوجه انما يفرضه تحدد الحاوي في باطنه ثم

فلو كانت العلة الفاعلية علة لعلتها لزم الدور **﴿ اشارة ﴾** (ان كانت علة اول فهي علة لكل وجود وعلته حقيقة كل وجود في الوجود) معناه ان كان في الوجود شئ هو علة اول فهي علة لوجود كل شئ ولو لوجوده عسل ماهيات الاشياء ايضا وهذا ظاهر **﴿ المسئلة الثالثة ﴾** في اثبات واجب الوجود والكلام في هذه المسئلة مبني



بأورا ١٢. تحقيق ما جاء في الآيات من ثبوتها بيان أن الممكن لا بد له من مرجع وثالثها أن الموتر لا بد وأن يكون وجودا مع الإزدياد - ١٣. الأسس وخامسها إبطال الدور والشيخ ما ذكر إبطال الدور ههنا سند كراهية ذلك ونحن نسرح كلامه في هذه \* ٢٩٤ \* القامات في سبعة فصول

١٤. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
١٥. ما لا يمكن أن يكون بحيث لا  
١٦. الوجود في نفسه أولا يكون فإن  
وجب فهو الحق بده الوجب وجوده  
من ذاته وهو الوجود يوم وار لم يجب  
لم يجر أن يقال أنه متع ذاته بما  
فرص وجوده بل أن يرى اعتبار  
ذاته شرط مثل شرط عدمه  
١٧. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
١٨. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
١٩. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٢٠. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٢١. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٢٢. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٢٣. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٢٤. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٢٥. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٢٦. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٢٧. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٢٨. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٢٩. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٣٠. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٣١. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٣٢. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٣٣. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٣٤. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٣٥. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٣٦. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٣٧. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٣٨. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٣٩. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٤٠. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٤١. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٤٢. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٤٣. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٤٤. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٤٥. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٤٦. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٤٧. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٤٨. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٤٩. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٥٠. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٥١. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٥٢. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٥٣. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٥٤. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٥٥. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٥٦. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٥٧. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٥٨. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٥٩. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٦٠. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٦١. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٦٢. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٦٣. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٦٤. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٦٥. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٦٦. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٦٧. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٦٨. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٦٩. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٧٠. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٧١. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٧٢. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٧٣. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٧٤. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٧٥. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٧٦. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٧٧. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٧٨. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٧٩. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٨٠. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٨١. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٨٢. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٨٣. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٨٤. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٨٥. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٨٦. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٨٧. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٨٨. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٨٩. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٩٠. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٩١. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٩٢. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٩٣. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٩٤. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٩٥. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٩٦. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٩٧. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٩٨. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
٩٩. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات  
١٠٠. ما لا يمكن أن يكون وجودا إذا لم يكن له ذات من غير التفات

تعدد الحاوي لاسقوله على المحوى وليس كل ما هو معد مع وهو بعد  
لأن العلية والعددية إذا كانتا بحسب العلية والمعلولية ثبت لم يكن علية  
ولامعلولة لم يجب قلية ولا بعدية ولما لم يجب أن يكون مامع العلة سلا لم يجب  
أن يكون مامع القلة بآلة قلا اللهم إلا بالزمان قول هذا الوهم هو الوهم  
المذكور في الفصل السابق مع زيادة بيان وهي أن الحاوي والعلة الذي  
هو له المحوى لمصدرهما من علة واحدة فقط وجسا عنها معا  
والمحوى ليس مع وجوب أحدهما الذي هو علة واجبا فلا يكون مع  
وجوب الآخر الذي هو الحارى أيضا واجبا وحيث يعود المحذور  
والتيه الجواب هو الذي سبق مع مزيد إيضاح وهو غنى عن السرح  
\* وهم وتبيين \* ( ولعلك تقول أن الحارى والمحوى جميعا  
بحسب اعتبارهما غير واجبي الوجود فمخوفا كما بينهما غير واجب  
الوجود فاسمع أن عديم إذا اخذ معا ممكنين لم يكن هناك تحديد لشيء  
ولا مكان لم يلا كما خلا وإنما يعرض ما يعرض إذا كان محددًا فيلزم  
مع تحديد أن يكون الحارى محطًا ملاء أو غير محيط بلاء فيكون خلا ) ادول  
هذا الفصل واضح وقدمي بيان ما يأسسه في أثناء شرح بيان امتناع  
كون الحارى علة للمحوى \* أشاء \* ( وهذا القول واحد بعينه  
سواء تسبب التقدم إلى صورة لجسم الحاوي أو نفسه إلى يكون كصورته  
إلى جلته ) أي البرهان المذكور على امتناع كون الحاوي علة للمحوى  
قائم سواء جعلت العلة صورة الحاوي أو نفسه التي يكون مبدأ لصورته  
أو يكون هي كصورته أو عين صورته أو جعلت العلة جلة الحاوي  
فإن استلزام امكان الخلاه حاصل مع الجميع لأن العلة مالم يتم وجودها  
لا يكون علة وأي هذه الأشياء يعرض علة فانه لا يتم وجودها إلا مع  
الجميع \* تذييل \* ( قد استبان أنه ليست الأحسام السماوية إلا  
بعضها لبعض وانت إذا ذكرت من نفسك علمت أن الأجسام إنما تفعل  
بصورها والصورة القائمة بالأجسام والتي هي كالية لها إنما تصدر  
عن أفعالها بتوسط ما فيه قوامها ولا توسط للجسم بين الشيء وبين  
ما بين الجسم من هيولى أو صورة حتى يوجد تماثلا أو لا يوجد تماثلا  
الجسم فأن الصور الجسمية لا تكون أسبابا هيولىات الأجسام ولا لصورها  
بل لأنها تكون معدة لأجسام آخر صور ما يحدد عليها أو أعراض )

والعدم وحال حشره لا يسجل أيضا أن يكون معدوما وحال تونه معدما \* لما \*  
أعني حشره لا يسجل أيضا أن يكون معدوما وحال تونه معدما \* لما \*  
هذه الآية إن وقف الكتاب في هذا الفصل غنى عن السرح \* إشارة \* ( ما حققه في نفسه الامكان



فليس يصير موجودا من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن فان صار احدهما اولى فله ضرور شيء او غيظه فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره) \* التفسير \* لما تكلم في ماهية الواجب والممكن تكلم الآن في ان الممكن

﴿ ٢٩٥ ﴾

لما بين امتناع كون كل حاو من السماويات علة لما يحويه وكان من المستبعد ان يكون المحوى علة لحاويه وكان الحكم بان الاجسام السماوية ليست علة بعضها لبعض مما يقبه الاذهان بسرعة فجعل الشيخ هذا الحكم نتيجة للفصول المتقدمة لكن لما كان احد الحكمين الاولين غير برهاني ختم الباب بإيراد البرهان العام على امتناع كون جسم ماعلة لجسم آخر وهذا البرهان مع قرينه من الوضوح مني على مقدمات احديهما ان الجسم انما يفعل بصورته لانه انما يكون موحودا بالفعل بصورته ويكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فان ما لا يكون موحودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يمكن ان يفعل بمادته لانه يكون بهاموجودا باقرا ولا يكون من حيث هو باقرا فاعلا والفاضل الشارح على امتناع كون المادة فاعلة بان المسادة قالة والسبب الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا ثم ناقضه بان قال نص الشيخ في انط السابغ على ان علم الباري بغيره صور في ذاته فذاته البسيطة فاعلة وقابلة معا اقول اما تعليقه المذكور فباطل لان الشيء الواحد انما لا يكون قابلا وفاعلا معا شيء واحد فان الفاعل يجب ان يصدر عنه المفعول والقابل لا يجب ان يحل فيه المقبول بل يمكن والواحد لا يكون نسبته الى واحد آخر بالوجوب والامكان معا واما اذا اختلف المقبول والمفعول فقد يكون مثلا كالنفس فانها قابلة عما فوقها فاعلة فيمادونها وهما الوكانت مادة الجسم فاعلة لجسم آخر لكانت فاعلة بالنسبة الى ذلك الجسم وقالة بالنسبة الى الصورة الحالة فيها وهما متغايران فان اذن التعليل بذلك باطل واما قوله الشيخ نص على ان علمه تعالى ضروري في ذاته فان كان على ما ذكره كان للشيخ ان يقول اعتبار كونه عاقلا للاشياء غير اعتبار كونه عقلا محردا يصح ان يفارقه صور المعقولات وان كان موضوع الاعتبارين شيئا واحدا فهو بالاعتبار الاول فاعل ذلك لصور وبالاعتبار الثاني قابلا على ان الحق في ذلك ما سنذكره في موضعه المقدمة الثانية ان الاعمال الصادرة عن صور الاجسام انما تصدر عنها بمشاركة الرضع وذلك لان الصور صنفان صور تقوم عواد الاجسام كالصورة الجسمية وانوعية وهي كيان قوامها عواد تلك الاجسام فكذلك ما تصدر عنها بعد قوامها

موجودا من ذاته فان الممكن مما صح عليه الوجود والعدم فليس ذاته باقتضاء احدهما اولى منها باقتضاء الآخر فثبت ان الممكن لا يجوز ان يكون وجوده من ذاته ولما بطل ذلك ثبت انه موجود بغيره واقبال ان يقر في ذكرتم في هذا الفصل امرين احدهما ان الممكن لا يجوز ان يكون وجوده من ذاته والثاني انه متى لم يكن وجوده من ذاته فلا بد وان يكون وجوده من غيره اما الاول فستفي عنه لان الممكن معتبر بما لا يقتضي ذاته لوجوده ولا لعدمه واذا كان الممكن متعبرا بذلك كان الاشتغال بان الممكن لا يجوز ان يكون وجوده من ذاته جاريا محرم بيان ان ما لا يكون وجوده من ذاته لا يكون وجوده وهذا مما لا مائدة فيه واما الثاني فلا بد فيه من بيان زائد لانه لا يلزم من فساد قولنا الممكن موجود من ذاته صحة قولنا انه موجود من غيره لان بين القسمين واسطة وهي ان لا يكون وجوده من شيء اصلا لان ذاته ولا من غيره واذا كان كذلك لم يتم البرهان الا بذكر هذا القسم وابطاله اما بادعاء ضرورة او بذكر البرهان على فساد القسمين والشيخ لم يقل شيئا من ذلك ولعل الجواب ان هذا القسم لما كان معلوم البطلان

بالضرورة فلا جرم ان ينتفت الشيخ اليه \* تنبيه \* (اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته وللملة متعلقة بها فيكون غير واجبة ايضا ويجب لغيرها ولتزداد ذابا) \* التفسير \* لما بين ان الممكن لا بد له من سبب تكلم ههنا في فساد التسلسل ولقد كان من الواجب عليه ان يتكلم



قبل هذا الفصل في بيان ان السبب المؤثر لا يجوز ان يكون متقدما مقدما زمانيا على المسبب فانه لو جاز ذلك لما امتنع استناد كل ممكن الى آخره. ولا الى اول وذلك عنده غير متمم فكيف يمكن ابطاله لاثبات واجب الوجود فاما اذا قام الدلالة على ان السبب لا بد من وجوده مع السبب فحينئذ لو حصل

﴿ ٢٩٦ ﴾

التسلسل لكانت

تلك الاسباب والمسببات بأسرها حاضرة معا وذلك عنده محال والبرهان الذي ذكره ايضا مختص بهذه الصورة فكان الاولى تقديم الكلام في هذه المسئلة على هذا الوضع لكنه لما كان في عزمه ان ذكره في موضع آخر وهو اول النمط الخامس من هذا الكتاب لاجرم تساهل فيه ههنا ثم علم ان البرهان المذكور على فساد التسلسل تارة يذكر على وجه لا يحتاج فيه الى التفسيات وتارة يذكر بحيث يحتاج فيه اليها والشيخ اورد الوجه الاول والاثم اردفه الوجه الثاني وبيان الوجه الاول ان يقول اوله تسلسل تلك الاسباب التي هي بأسرها ممكنة فلا بد من افتقاره الى موجود آخر فاذن لا بد من شيء يتعلق به جملة تلك الممكنات وكل واحد من آحادها وكل موجود مغاير لجميع الممكنات ولجميع آحادها وجب ان لا يكون ممكنا اذا كان ممكنا لكان منها لا خارجا عنها فاذن ثبت استناد جميع الممكنات الى موجود واجب الوجود وهو المطلوب ولنطبق هذا المعنى على لفظ الكتاب فنقول قوله اما ان يتسلسل الى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة متعلقة بها فيكون غير واجب الوجود ويجب لغيرها فاعلم ان معناه انها وان لم يتسلسل فقد انتهت الى سبب

يصدر بواسطة تلك المراد فيكون بمشركة من الوضع ولذلك فان النار لا تسخن اى شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او كان من جرمها بحال والشمس لا تضئ كل شيء بل ما كان مقابلا لجرمها وصور قوامها بذاتها لا بمواد الاجسام كالانفس المفارقة بذواتها دون افعالها لكن النفس انما جعلت خاصة بجسم بسبب ان فعلها من حيث هي نفس انما يكون بذلك الجسم وفيه والالكانت مفارقة الذات والفعل جميعا لذلك الجسم وحينئذ لم يكن نفسا لذلك الجسم هـ ا خلف فقد ظهر ان الصور انما تفعل بمشركة الوضع المقدمة الثالثة ان الفاعل بمشركة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلا لما لا وضع له والا لكان فاعلا من غير مشاركة الوضع هذا خلف المقدمة الرابعة ان هلة الجسم يكون اولاهلة لجزئه اعنى مادته وصورته وهذا قد تقرر فيما مضى وبعد تقرير المقدمات نعود الى المتن ونقول قوله الاجسام انما تفعل بمسورها اشارة الى المقدمة الاولى وقوله والصور القائمة بالاجسام والى هي كناية لها يعنى النفوس انما يصدر عنها افعالها بتوسط ما فيه قوامها اشارة الى المقدمة الثانية وقوله ولا توسط الجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم من هوى او صورة اشارة الى المقدمة الثالثة وقوله حتى يوجد هما ولا فيوجد بهما الجسم اشارة الى المقدمة الرابعة وقوله فاذن الصور الجسمية لا تكون اسبابا لهيوليات الاجسام ولا لصورها نتيجة وهناك يبين امتناع صدور الاجسام عنها ويتم البرهان وقوله بل لعلها تكون معدة لاجسام اخر لصورها يتحدد عليها او اعراض اشارة الى كيفية تأثير الصور في الاجسام الاخر وذلك بان يجعل موادها معدة لقبول صور تفيض عليها من مفيض الصور كالنار التي تجعل مادة ما يجاوره بالتسخين معدة لقبول صورة هوائية يتجدد على تلك المادة او يجعلها معدة لقبول اعراض فان بعض الاعراض ايضا يفيض على الاجسام من علل مفارقة عند صيرورة تلك الاجسام مستعدة لقبولها ولذلك يبقى وجوده بعد انعدام ما يظن انه عللة لها وذلك كالشمس التي تعد الاجسام للتسخين ويبقى السخونة موجودة بعد زوال الشمس عز مقابليها وهذا الفصل اخر الفصول المشتملة على اثبات

﴿ القول ﴾

بل

انما تعرض للقسم الآخر فهذا هو السبب في حذف احد جزئي التفصلة واما ان تسلسلت الى غير النهاية فعلى هذا التقدير كل واحد منها ممكن والجملة متعلقة بتلك الآحاد بمكنة فالجملة والآحاد بأسرها ممكنة فيكون الجملة



والآحاد مفقرة الى شيء آخر والا لكان الممكن غنيا عن السبب والذي يغني عن جميع الممكنات وجميع آحادها لا بد وان يكون ممكنا  
واذا لم يكن ممكنا كان واجبا وهو المطلوب \* شرح \* ( كل جملة كل واحد منها معلول فانها تقتضي علة خارجة عن  
آحادها وذلك لانها اما \* ٢٩٧ \* ان لا تقتضي علة اصلا فيكون واجبة غير معلولة وكيف يتأتى هذا

وانما يجب بآحادها واما ان يقتضي  
علة هي الآحاد بأسرها فتكون معلولة  
لذاتها فان تلك الجملة والسكل شيء  
واحد واما الكل بمعنى كل واحد  
فليس يجب به الجملة واما ان يقتضي  
هي بعض الآحاد وليس بعض  
الآحاد اولى بذلك من بعض اذا كان  
كل واحد منها معلولا لان علة  
اولى بذلك واما ان يقتضي علة  
خارجة عن الآحاد صكلها هو  
الباقي \* التفسير \* قال رضي الله  
عنه وارضاه لما قرر البرهان على  
الوجه الاجمالي شرح ذلك الوجه  
الاجمالي بهذا الوجه التفصيلي  
فنقول لو قدرنا استناد كل  
ممكنا الى ممكنا آخر لا الى نهاية لمصلت  
هناك جملة كل واحد منها معلول  
فنقول تلك الجملة اما ان تكون واجبة  
لذاتها اولا يكون والا اول باطل  
لان كل جملة هي مفقرة الى كل  
واحد من اجزائها وكل واحد من  
اجزائها غيرها فكل جملة فهي  
مفقرة الى غيرها وكل ما افتقر الى  
الغير كان ممكنا لذاته فكل جملة  
ممكنة لذاتها وايضا فهذه الجملة  
مفقرة الى كل واحد من اجزائها  
وكل واحد من اجزائها ممكنا والمفتقر  
الى الممكن اولى ان يكون ممكنا فثبت  
ان هذه الجملة ممكنة فهي اما ان تقتقر  
الى مؤثر او لا تقتقر والتالي باطل والا لكان

العقول \* هداية ونحصيل \* ( فقد بان لك ان جواهر غير جسمانية موجودة  
وانه ليس واجب الوجود الا واحدا فقط لا يشترك شيئا آخر في جنس  
ولا نوع فكون هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة وقد علمت  
ايضا ان الاجسام السماوية معلولة لاهل غير جسمانية فتكون هي من هذه  
الكثرة وقد علمت ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون مبدأ لاثنتين معا  
الا بتوسط احدهما ولا مبدأ للجسم الا بتوسطه فثبت ان يكون المعلوم  
الاول منه جوهر من هذه الجواهر العقلية واحدا وان يكون الجواهر  
العقلية الاخر بتوسط ذلك الواحد والسماءات بتوسط العقليات (   
قد ثبت بالطرق الاربع المذكورة وجود جواهر مجردة عقلية كثيرة  
وقد ثبت فيما مر ان واجب الوجود واحد وان وجوب الوجود غير  
مقول على كثرة قول الاجناس او الانواع فاذن هذه الجواهر ممكنة  
الوجود لذواتها معلولة للاول فهذه فائدة لاجلها وسم الفصل  
بالهداية ثم انه شرع في بيان مراتب الموجودات ومهد لذلك اصولا  
فذكراته قد ثبتت من استناد السماءات الى علل غير جسمانية ومن امتناع  
كون الواجب تعالى مبدأ الا لواحد وامتناع كون ذلك الواحد جسما  
او جسمانيا او نفسا احكام ثلاثة احدها ان المعلوم الاول واحد من هذه  
الجواهر والثاني ان باقية هذه الجواهر صادرة من الواجب بتوسط ذلك  
الواحد والثالث ان السماءات صادرة من هذه الجواهر ولا جل هذه  
القوائد وسم الفصل ايضا بالنحصيل \* زيادة نحصل \* ( وليس يجوز  
ان يترتب العقليات ترتيبها وبلزم الجسم السماوي عن آخرها لان لكل  
جسم سماوي مبدأ عقليا اذ ليس الجرم السماوي بتوسط جرم سماوي  
فيجب ان تكون الاجرام السماوية تتدنى في الوجود مع استمرار باق  
في الجواهر العقلية من حيث لزوم وجودها نازلة في اسعاده الوجود  
مع نزول السماءات ( هذا الفصل يشتمل على ثبوت حكم آخر  
متفرع على ما مر وهو وجوب استمرار العقول المترتبة الصادرة عن المبدأ  
الاول مع صدور السماءات وان كانت السماءات مبتدئة بعدها وذلك  
لان العقول لو انقطعت قبل انقطاع السماءات بقيت الباقية منها غير  
مستندة الى علة لانها لا يمكن ان تستند الى غير العقول فاذن العقول نازلة  
في استفادة الوجود معها الى عقل الفلك الاخير واعلم ان الشيخ لم يحزم

الممكن غنيا عن المؤثر وان كان \* ٢٨ \* الممكن غنيا عن المؤثر لما استند شيء من الممكنات الى شيء آخر ولو كان كذلك  
لكان التسلسل ايضا باطلا لانه انما يلزم لو افتقر كل ممكن الى سبب فثبت ان تلك الجملة مفقرة الى مؤثر وذلك المؤثر لا يتخلو واما ان يكون  
هو ذلك المجموع واما ان يكون سبيبا داخلا فيه واما ان يكون سبيبا خارجا عنه والاول محال لان ذلك المجموع



فونفس تلك الجملة والشئ الواحد من الاعتبار الواحد لا يكون مؤثرا في نفسه واما القسم الثاني فهو ينقسم الى اقسام ثلثة لانه امان يكون المؤثر في تلك الجملة كل واحد من آحادها واما ان يكون العلة واحدا منها فغير معين او يكون العلة واحدا منها مبينا والاول باطل لان كل واحد واحد \* ٢٩٨ \* من آحادها غير مستقل

بمحصل الجملة والثاني ايضا باطل لانا اذا قلنا العلة واحد منها لا على التعيين كان المعنى ان كل واحد منها مستقل بايجاد تلك الجملة وحده. فرجع الى القسم الذي قبله والثالث ايضا باطل لان كل واحد يفرض على التعيين فانه لا يكون علة لنفسه ولا لعلته ولا لعلته علة الى ما لا نهاية له واذا كان كذلك لم يكن ذلك الواحد علة لبعض آحاد الجملة وما لا يكون علة لبعض آحاد الجملة لا يكون علة للجملة ولما بطل هذا التسم ثبت افتصار هذه الجملة الى شئ خارج وهذا آخر ما قررناه في هذا الفصل وصبرة الكتاب غنية عن الشرح \* اشارة \* (كل علة جملة هي غير شئ من آحادها فهي علة اول الالاحاد ثم للجملة والا فليكن الالاحاد غير محتاجة اليها فالجملة اذا تمت بآحادها لم يحتاج اليها بلى ربما كان شئ ما علة لبعض الالاحاد دون البعض فلم يكن علة للجملة على الاطلاق) \* التفسير \* انا انما ابطالنا القسم الثالث من اقسام القسم الثاني وهو ما يقال ان علة الجملة واحد منها معين ان قلنا انها ليست علة لبعض آحاد تلك الجملة وما لا يكون علة لبعض آحاد الجملة لا يكون علة لتلك الجملة فهذه المقدمة لا بد لها من الدلالة فتذكر في هذا فصل

يكون العقل الاول علة للافلاك الاول ولا يقطع العقل عند ذلك الاخير ولا يوجب تواليها في علية الافلاك المتوالية ولا بمسارات العقول للافلاك في العدد بل جزم بكونها مستمرة مع الافلاك وبانها لا يكون اقل عددا من الافلاك فان الحكم الجزم فيما عدا ذلك مما لا يصل اليه العقول البشرية ويظهر من ذلك ان اعتراض الفضل اشارح على السبيل بتجويز ما لم يجزم هو به مخفف \* زيادة \* بمحصل \* (فن الضرورة اذن ان يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجزم سمري) اراد ان يبين كيفية صدور الكثرة عن المبدأ الاول فبدء بالاشارة الى اول كثره وجب صدورها عنه وهو جوهر عقلي وحرم سماوي معا وذلك لان وجوب صدور الاجرام السماوية عن الجواهر العقلية مع استمرار وجود الجواهر العقلية يقتضي بالضرورة صدور جرم سماوي وجوهر عقلي مما عن جوهر واحد عقلي ولكن القول بصدور شيئين عن شئ واحد يناقض القول بان الواحد لا يصدر عنه الا واحد في بادى الرأى بل القول بان الواحد لا يصدر عنه الا واحد يقتضى اذا فهم على الاطلاق الذى يقتضيه محرد هذه العارة ان يكون الصادر عن المبدأ الاول شيئا واحدا وعن ذلك الواحد واحدا آخر وهلم جرا حتى لا يمكن ان يوجد شيان ليس احدهما في سلسلة الترتيب علة للآخر اما على الولاء او بتوسط انغير من العلل وهذا ظاهر الفساد فان وجود موجودات كثيرة لا يتعلق بعضها ببعض معلوم بالظاهر لكن المراد منه ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد اذا كانت جهة الصدور واحدة اما اذا تكثرت جهاته واعتباراته فقد يصدر عنه اشياء كثيرة غير مترتبة ولذلك حكم بصدور اعراض كثيرة من مقولات مختلفة عن الطبيعة الواحدة الجسمانية البسيطة لكثرة جهاتها واعتباراتها المنسوبة الى تلك الاعراض والى هذا المعنى اشار الشيخ بقوله (ومعلوم ان الاثنين انما يلزمان من واحد من حثيتين وتكثر الاعتبارات والجهات متمتع في المبدأ الاول لانه واحد من كل جهة متعال عن ان يشتمل على حثيات مختلفة واعتبارات متكررة كما مر وغير متمتع في معلولاته فاذن لم يمكن ان يصدر عنه اكثر من واحد وامكن ان يصدر عنه معلولاته) فهذا وجه امتناع استناد الكثرة الى الاول ووجوب استنادها الى غيره

\* بالاجال \*

ما يدل عليها وهي ان كل ما كان علة للجملة فاما ان لا يكون علة لشي من اجزائها واما ان يكون علة لبعض اجزائها دون البعض واما ان يكون علة لجميع اجزائها فان لم يكن علة لشي من اجزائها استحال ان يكون علة لها لان جميع اجزائها اذا كان غنيا عن تلك العلة ومتى حصل جميع اجزاء الشئ كان حصول ذلك الشئ واجبا فيثبت



يكون حصول ذلك الشيء غنيا عن تلك العلة لا يقال لم لا يجوز ان يكون اجزائها غنية بأسرها عن العلة الا ان تلك الجملة لا يحصل الا عند اجتماع تلك الاجزاء وذلك الاجتماع مقترة الى تلك العلة لاننا نقول ذلك الاجتماع اجزاء ماهية ذلك المركب \* ٢٩٩ \* فاذا افتقرت في ذلك الاجتماع الى تلك العلة لم يكن غنية عنها

في جميع اجزائها بل يكون مقترة اليها في بعض اجزائها وهو تلك الهيئة الاحتمالية واما القسم الثاني وهو ان يقترب بعض اجزاء تلك الجملة الى العلة دون البعض فهذا جائز ولكن العلة بالحقيقة لا تكون علة لذلك المجموع بل لذلك الجزء فقط واما انقسم انثالث وهو ان يكون علة الجملة علة لجميع اجزائها فهو المقصود وظهر حينئذ ان علة كل جملة فلا بد وان يكون علة لجميع اجزائها \* اشارة \* (كل جملة مرتبة من علل ومعلولات على الولاد وفيها علة غير معلولة فهي طرف لانها ان كانت وسطا فهي معلولة) \* التفسير \* ولما ثبت افتقار جملة تلك الاسباب والمسببات الممكنة الغير المتناهية الى شيء خارج عنها فذلك الخارج وجب ان لا يكون ممكنا ومعلولا لانه لو كان كذلك لكان احده تلك الجملة لا يكون شيئا خارجا عنها واعلم انه يريد بالطرف الواجب وبالوسط الممكن لان كل ممكن مستند الى غيره فيكون كائنه في الوسط والواجب لا يستند الى غيره فيكون كالطرف فقوله كل جملة فيها علة غير معلولة فهي طرف بمعنى فهي واجبة وقوله لانها ان كانت وسطا فهي معلولة معناه ان كانت ممكنة

بالاجمال وبقي ههنا بيان كيفية تكثر الجهات المقنضة لا مكان صدور الكثرة عن الواحد في المعلولات بالتفصيل ونقدم له مقدمة فنقول اذا فرضت مبدأ اول وليكن (ا) وصدر عنه شيء واحد وليكن (ب) فهو في اول مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن (ا) بتوسط (ب) شيء وليكن (ج) وعن (ب) وحده شيء وليكن (د) فيصير في ثمانية المراتب شيان لا تقدم لاحدهما على الآخر وان جوزنا ان يصدر عن (ب) بالنظر الى (ا) شيء آخر صار في ثمانية المراتب ثلاثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن (ا) بتوسط (ج) وحده شيء وتوسط (د) وحده شيء وتوسط (ج د) معا ثالث وتوسط (ب ج) رابع وتوسط (ب د) معا خامس وتوسط (ب ج د) سادس وعن (ب) بتوسط (ج) سابع وتوسط (د) ثامن وتوسط (ج د) تاسع وعن (ج) وحده عاشر وعن (د) وحده حادي عشر وعن (ج د) معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثلاثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي تكون فوق واحدة صار ما في هذه المرتبة اضمافا مضاعفة ثم اذا جازنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عدد هـا في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فهكذا يمكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدأ واحد واذا ثبت هذا فنقول اذا صدر عن المبدأ الاول شيء كان اذلك الشيء هوية مغايرة للاول بالضرورة ومفهوم كونه صادرا عن الاول غير مفهوم كونه ذات هوية ما فاذن ههنا امران معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالماهية فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لان المبدأ الاول اول فعل شيء لم يكن ماهية اصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها ثم اذا قيست الماهية وحدها الى ذلك الوجود عقل الامكان فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجودها واذا قيست لا وحدها بل بالنظر الى المبدأ الاول عقل الوجوب بالقياس الى وجودها بالقياس الى وجودها مع النظر الى المبدأ الاول ولذلك جاز اتصاف كل واحدة من الماهية والوجود بالامكان والوجوب وايضا اذا اعتبر كون الوجود الصادر عن الاول وحده قائما بذاته لزمه ان يكون ناقلا لذاته واذا اعتبر ذلك

كانت معلولة لكننا فرضنا انها غير معلولة هذا خلف \* اشارة \* (كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية فقد ظهر انها اذا لم تكن فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة عنها ليكنها متصل بها لا محالة طرفا وظهر انه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهية في كل سلسلة تنتهي



أني واجب الوجود بذاته) كل سائبة خيرية من عال ومعالوات سواء فرضناها مشاهية أو غير مشاهية  
فلا يخلو حالها من أحد مسمين فاما ان يكون جميع آحادها معلولا او لا يكون بل يكون في آحادها مالا يكون  
معلولا فان كان الاول افتقرت الى دلة خارجة عنها والخارج عن جميع \* ٣٠٠ \* الممكنات ليس بممكن بل واجب

وهو الطرف فذلك الجملة طرف  
وان كان القسم الثاني وهو ان تكون  
في سائبة آحادها مالم ليس بمعلول  
والذي لا يكون معلولا فهو واجب  
لذاته وهو طرف فاذن كل سائبة  
فهى لا محالة متهيبة الى واجب  
الوجود لذاته وهو الطرف وهذا  
آخر كلام الشيخ ههنا في اثبات  
واجب الوجود وقد بقي ههنا مقام  
آخر وهو ابطال الدور وهو ان يكون  
هذا يترجح بذلك وذلك يترجح بهذا  
واحد ان الدور باطل والمعتمد في ابطاله  
ان يقل السلسلة متقدمة على المعلول  
فلو كان كل واحد منهما علة للآخر  
لكان كل واحد منهما متقدما على  
الآخر واذا كان كذلك كان كل  
واحد منهما متقدما على المتقدم  
على نفسه والتقدم على المتقدم على  
الشيء متقدم على ذلك الشيء فليزمن  
تقدم كل واحد منهما على نفسه  
وذلك محال ولتأمل ان يقول اما ان  
تعنى بتقدم العلة على المعلول التقدم  
بالزمان او بالذات او بمعنى ثالث والاول  
باطل بالاتفاق وايضا فاذا انفكت  
العلة عن المعلول في زمان واحد  
جاز انه كما كان في سائر الازمنة  
وما كان كذلك فيمكن علة للشيء  
وايضا فاذا وجدت العلة في الزمان  
الاول خالية عن المعلول ثم حصل المعلول  
في الزمان الثاني فتأثير العلة في المعلول

له مع الاول لزمه ان يكون ماعلا لا اول فهذه ستة اشياء وجود وهوية  
وامكان ووجوب وتعقل للذات وتعقل للمبدأ واحد منهما في اولى  
المراتب هو الوجود وثلاثة في ثابتهما هي الهوية اللازمة للوجود  
باعتبار مغايرته الاول وتعقل بالذات اللازم له لجرده وتعقل للمبدأ  
الذي استفاده من الاول والثاني في ثالثهما وهو الامكان والوجوب  
المتأخران عن الهوية وذلك بابتدائها بآخر الهوية عن الوجود واما باعتبار  
تقدمها عليه فهما في رتبة المراتب مع الوجود والتعقلان في ثالثهما  
واسم العقل الاول يتناول هذه الاور ثمتنا وانما وان كان المعلول  
الاول من هذه الجملة ليس بالحقيقة الا واحدا والهوية والامكان  
يشتركان في انهما احال ذلك المعلول في ذاته من حيث كونه بالقوة  
والوجود والتعقل بالذات يشتركان في انهما حاله في ذاته من حيث كونه  
بالفعل والوجوب والتعقل للمبدأ يشتركان في انهما حاله المستفاد من مبدئه فهذه  
الاحوال الثلاثة هي التي يبرهنها بالثلاث الموجود في العقل والاول والثانية  
تشتركان في انهما حاله في ذاته والثالثة تمتاز عنهما بانه حاله بالقباس الى مبدئه وهما  
المراد ان من قول من ذكر الثنية واذا تقررت هذا فليزمن جمع الى باقي شرح المتن  
وتقول قوله من الضرورة ان يكون جوهره على يلزم منه جوهره على وجزم  
سماوي يدل على انه لم يلزم بآتون العقل الاول مصدر الفلك الاول اذ لا سبيل  
الى ذلك بل حكم بالاجمال بان مصدر الفلك الاول جوهره على سواء كان  
هو اول الجواهر او غيره لكن ان كان اول الافلاك هو الفلك المحتوي  
على جميع الثوابت كما ذهب اليه بعض المتقدمين فلا شبه ان مصدره  
لا يكون هو العقل الاول فان الكثرة فيه لا يبلغ عددا يمكن اسناد جميع  
الثوابت اليه سائل هو عقل آخر بعد العقل الاول \* قوله \* ( ولا  
حيث يتخلف في هذا الاما اكل ثني منها انه بذاته مكاني الوجود دويلاول  
واجب الوجود وانه بعقل ذاته ويعقل الاول ) اشارة الى ان اسناد  
الكثرة الى العقل الذي هو المعلول الاول لا يمكن الا من ههنا الوجه  
وانما ذكر اربعة امور من السنة المذكورة ولم يذكر الهوية والوجود  
لان المعلول الاول عبارة عن مجموعهما معا والحيثيات اللازمة له هي الاربعة  
التي ذكرها لا غير \* قوله \* ( فيكون بماله من عقله الاول  
الموجب لوجوده وبماله من حاله صمد مبدأ الشيء ) اشارة الى امرين

اما ان يكون في الزمان الاول او في الزمان الثاني فان كان الاول كان وجود المعلول متأخرا \* احدهما \*  
عن وقت وجود العلة ونحوه متى كان كذلك تنسب على الفلاسفة باب اثبات واجب الوجود  
وان كان الثاني لم يكن العلة متقدمة على المعلول في الزمان لانه انما صار علة لذلك المعلول في الزمان الثاني وقد حصل



المعلول معه في ذلك الزمان والثاني ايضا باطل لان اثنين بعد ذلك ان شاء الله تعالى ان لا ينقل من التقدم بالذات على المعلول الا كونه  
العللة مؤثرة في المعلول فقول القائل لو كان شيان كل واحد منهما عللة للاخر لكان كل واحد منهما متقدما على الآخر يرجع  
معناه الى انه لو كان شيان كل واحد منهما عللة للاخر لكان كل واحد منهما متقدما على الآخر ولا يبقى حيث  
فرق بين الثاني والمقدم اصلا بل لو فسرنا

تقدم العللة على المعلول ما هو وراء التأثير  
لكان الكلام مستقيما ولكن الشأن  
فيه واما لثالث فلا بد من بيانه ثم  
لئن وقعت المساعدة على ذلك لكن  
في قولنا المتقدم على الشيء متقدم  
على ذلك الشيء كلام فان  
ذلك التقدم ان كان بالزمان كان  
صحيحا وان كان بالذات فهو ممنوع  
وفيه بحث ذكرناها في كتاب النهاية  
والانصاف ان الدور معلوم البطلان  
بالضرورة واعلم الشيخ انما تارة ذلك  
المسئلة الرابعة في وحيدة  
واجب الوجود خشنه فصول قال  
رضي الله عنه البرهان الذي تمسك  
الشيخ به في اثبات هذا المطلوب  
مفتقر الى مقدماتين فلاجل ذلك  
تكلم الشيخ اولا في تدرك المقدماتين  
ثم خاض بعد ذلك في البرهان \* اشارة \*  
كل اشياء تختلف باعتبارها وتتفق  
في امر مقوم لها فاما ان يكون ما يتفق  
فيه لازما من لوازم ما يختلف فيه  
فيكون المختلفات لازم واحد وهذا  
غير منكر واما ان يكون ما يختلف  
به لازما لما يتفق فيه فيكون الذي  
يلزم الواحد مختلفا متقابلا وهذا  
منكر واما ان يكون ما يتفق فيه عارضا  
عرض لما يختلف به وهذا ايضا غير منكر  
واما ان يكون ما يختلف فيه عارضا  
عرض لما يتفق فيه وهذا ايضا غير

احدهما ما يفيض من الاول على معلوله والثاني ما يحصل للمعلول بالنظر  
الى الاول وهما ما يميز عنهما بتعقل المبدأ ووجوب الوجود اللذين  
يجمعهما حال المعلول بالقياس الى مبدئه وهو افضل حالتيه المذكورتين  
التي بهما صار مبدأ العقل آخر \* قوله \* (وبما له من ذاته مبدأ  
لشيء آخر) اشارة الى حاله في ذاته المشتلة على الحالتين الباقيتين التي  
بهما صار مبدأ الفلك \* قوله \* (ولانه معلول فلا مانع من ان يكون  
هو مقوما من مختلفات) اشارة الى امكان كون المعلولات مشتلة على  
كثرة بخلاف الواجب لذاته وانما اشارة لفظه هو الى العقل الاول مع  
جميع كالاته اللازمة له لا الى ما يكون منه في اول مراتب المعلولات  
وحده وان ذلك شيء واحد كما مر \* قوله \* (وكيف لاوله ما هيبة  
امكانية ووجود من غيره واجب) اشارة الى الماهية والوجود اللذين  
لم يدكرهما من قبل واذ ذكرهما ههنا لكونهما مقومات لا لوازم ووصفهما  
بالامكان والوجوب تنبيه على استلزامها الاوصاف المذكورة \* قوله \*  
(ثم يجب ان يكون الامر الصوري منه مبدأ للكان الصوري والامر الاشبه بالمادة  
مبدأ للكان المناسب للمادة) اي ينبغي ان تستدعيته للعقل الذي تحتته الى حاله  
التي له بالقياس الى مبدئه وعليته للفلك الذي تحتته الى حاله التي له في ذاته فان ذاته  
بالمادة اشبه وكاله الفاض عليه من مبدئه بالصورة اشبه والمعلول يشبه  
العللة ويناسبها ثم صرح عن ذلك \* بقوله \* (فيكون بما هو عاقل  
الاول الذي وجب به مبدأ الجوهر عقلي وبالاخر مبدأ الجوهر حساني) ثم اشار  
\* بقوله \* (ويجوز ان يكون للاخر تفصيل ايضا الى امرين بهما يصير  
سببا للصورة ومادة حسييتين) لي تفصيل حاله في ذاته الى الحالتين المذكورتين  
اعني التي له من حيث كونه بالقوة والتي له من حيث كونه بالفعل فانه  
بالاول صار مبدأ الهبولى الفلك التي يكون الفلك بهما فلما بالقوة  
وبالثاني صار مبدأ لصورته التي يكون الفلك بها فلما بالفعل ولاجل  
كون الماهية والامكان عديمين في ذاتيهما وجود بين غيرهما كانت  
المادة عدمية بانفرادها وجودية بالصورة ولاجل كون الماهية متقدمة  
على الوجود من حيث العقل متأخرة عنه من حيث الوجود كانت  
المادة متقدمة على الصورة من وجه متأخرة عنها من وجه كما مر  
في النمط الاول ولاجل كون الوجود اقرب الى المسدأ في الترتيب كان

منكر \* التفسير \* افرض من هذا الفصل بيان احدي المقدمتين اللتين ذكرهما وقبل الخوض في تقرير  
عرض الشيخ من هذه المقدمة نحن تقدم مقدمتين فالاولى ان كل شيئين او اكثر فلا بد وان يكونا متخالفين  
في هويتهما وتخصصهما لان تخصص هذا لو كان حاصلا لذلك لكان هذا ذلك لا غير هذا خليف الثانية



ان الاشياء قد تكون متوافقة في شيء من المقومات كالاشخاص الداخلة تحت نوع واحد والانواع الداخلة تحت جنس وقد لا تكون متوافقة في شيء من المقومات كالجاس العالية فانها لا يكون متوافقة في شيء من المقومات وان كانت ربما توافقت في شيء من الصفات العرضية واذا عرفت **٣٠٢** هـ ابن المقدمتين فنقول

كل اشياء ذهبي مختلفة باعتبارها كما يشاء فاذا اتفقت في امر مقوم لها كان ما به الاختلاف مغايرا لما به الاشتراك لا محالة فيكون هو به كل واحد منهما امر كاشراك الآخر وبما به امتاز عن الآخر وعند ذلك اما ان تكون ما به الاشتراك لازما لما به الاختلاف او بالعكس او يكون ما به الاشتراك عارضا مغاير لما به الاختلاف او بالعكس فهذه اقسام اربعة لا مزيد عليها فلنعتبر احوالها فنقول اما القسم الاول وهو ان يكون ما به الاشتراك لازما لما به الاختلاف فهو غير مشكور ومثاله فصول الانواع الداخلة تحت جنس واحد فان طبيعة ذلك الجاس لازمة لطبيع تلك الفصول وكالوجود والوحدة اللازمين للمقولات وكذلك التمثل والاختلاف والتضاد والتغاير اللازمة للمقاييق المختلفة الكثيرة فان السواد والبياض مثلا وان كانا مختلفين لكنهما مشتركان في كون كل واحد منهما ضدًا للآخر وانما وجبنا اختلاف مقدمتي الشكل الثاني في السلب والایجاب لهذه العلة فانه لما كان اشتراك المختلفات في الوصف الواحد ممكنا كما ان اشتراك المتماثلات فيه ايضا ممكن لا جرم لم يكن الاستدلال بالاشتراك في الوصف على اختلاف الموضوعات ولا على تشابهها وما

للصورة تقسم العلية على المادة وهذا ما وردنا بيانه وانما اطيننا القول فيه لان اكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا في الاسرار الحكمية قد تحيروا في هذه المسئلة واقدموا لجهلهم بها على تجهل المتقدمين من الحكماء والشنيع عليهم وقد شنع عليهم ابو البركات الغددادى بانهم نسبوا المعاولات التي في المراتب الاحيرة الى التوسطة والتوسط الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب شروطا معدة لا فاضلة تعالى وهذه مؤاخذه تشبه المؤاخذات اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا في تعاليمهم واعندوا معلولا الى ما يلبس كما يستندونه الى اعلل الاتفاقية والعرضية والى الشروط وغير ذلك لم يكن ذلك منافيا لما اسسوه وينوا مسائلهم عليه والفاضل الشارح ممن نسب كلامهم في هذه المسئلة الى الوهن والركاكة لسبب المذكور وقد ذكر في الشرح ان الشيخ خبط في هذا الكتاب وفي سائر كتبه لان كلامه مشعر قارة بانه انما يصدر عقل وفلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان والوجوب وقارة لانه يعقل نفسه ويعقل غيره واقدم كان من الواجب عليه ان يفضل فان المجحمة غير لا ثقة بهذا الموضع افول الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدر العقل آخر في موضع من كتبه التي وقعت الى كاشفاء والنجاسة والمبدأ والمعاد والمباحث والاشارات وغيرها من رسائله بل جعل عقله الاول الموجب لوجوده مبدءا لعقل آخر ولعله ذهب في كتاب آخر وقع الى هذا الفاصل الى ما يخالف ذلك واما جعل الامكان وعقله لنفسه مبدءين لفلك فعلى ما ذكره ولا منافضة بينهما كما هو واما المجحمة التي ذكرها ان كانت فهي لا تدل في هذا الموضع على قصور بل اعمرى قد كفى للشيخ بمجحمة في موضع خرس السنفصحا فيه فضلا وشرفا ثم انه اشتغل ببيان ان الامور المذكورة من الامكان والوجوب والوجود وغيرها لا تصلح للعلية في هذا الموضع وكرر ما ذكره مرارا من كونها امورا عدية او امورا مشتركة متساوية في جميع الماهيات وما يجري مجراه والجواب بعد ما مر من الكلام عليه انها على تقدير تسليم كونها امورا عدية ليست عللا مستقلة بانفسها بل هي شروط وحقيقات

القسم الثاني وهو ان يكون ما به الاختلاف لازما لما به الاشتراك فهو محمل لانه لو كان لازما له **تخلف** لكان حاصلا معه ايدا ولو كان حاصلا معه ايدا لما وقع الاختلاف فيه مثلا لو كان الناطق لازما للمحيون لحصل انما حصل الحيوان ولو كان كذلك استحصال ان يتميز لاجله حيوان عن حيوان واما القسم الثالث وهو



ان يكون ما به الاشتراك ماضيا مشارقا لما به الاختلاف فهو ظاهر الجواز وكذا القسم الرابع وهو ان يكون ما به الامتياز ماضيا مشارقا لما به الاشتراك ومتى وقفت على ما قلنا عرفت ما في الكتاب فان القاطن في هذا الفصل بينة جلية \* اشارة \* ( قد \* ٣٠٣ \* ) يجوز ان تكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته وان تكون

صفته سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز ان تكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب ماهيته التي ليست من الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود ( \* التفسير \* هذا هو المقدمة الثانية المحتاج اليها في تقرير البرهان الذي ذكره في التوحيد وهي ان ماهية الشيء يجوز ان يكون سببا لصفة من صفاته ويجوز ايضا ان تكون صفة لماهية سببا لصفة اخرى ولكن لا يجوز ان تكون الماهية ولا صفة من صفاتها سببا لوجود نفسها لان العلة متقدمة بالوجود على المعلول فلو كانت الماهية علة لوجود نفسها لكانت متقدمة بوجودها على وجود نفسها فيلزم اما تقدم الشيء على نفسه او ان يكون الشيء موجودا مرتين وهو محال ولانا ننقل الكلام حيث نالي الوجود الاول والكلام فيه كالكلام في الاول فيلزم التسلسل هذا حاصل ما في هذا الفصل واعلم ان الكلام في هذه المسئلة من اجل المباحث الالهية وقد اضطربت العقول والافهام فيه وانا اشير الى النكت المتبعة فيها واخيل بالاستقصاء على سائر مصنفاتنا فقول لاشك ولا شبهة في ان الله تعالى موجود فلا يتخلوا ما ان يكون قول الوجود عليه

تختلف احوال العلة الموجودة بها والعديدات تصلح لذلك بالاتفاق واما كونها امورا مشتركة على التساوي فليس كما ظنه بل هي مما يقع على ما يقال عليه تلك الامور بالتشكيك كما مر في الوجود ثم قال المعلول الاول لا يجوز ان يكون متقوما من مختلفات والا لكان الاول علة لها والجواب ان المعلول الاول يطلق على العقل الاول مع جميع كما لا تله فانه اول ماهية صدرت عن الاول بكما لا تله ويطلق على الصادر الاول وحده من غير ان يعتبر منه شيء من لوازمه فعلى التقدير الاول يصح الحكم على المعلول الاول بانه متقوم من مختلفات وعلى التقدير الثاني لا يصح فلا منافاة بينهما والشيخ قد صرح بذلك في الشفاء في هذا الموضع فانه قال بهذه العبارة ونحن لانتمنع ان يكون شيء واحد ذات واحدة ثم يدمعها كثرة اضافية ليست في اول وجودها داخلية في مبدأ قواها بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزم منه حكم وحال او صفة او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شيء وبمشاركة ذلك اللازم شيء فينبع من هناك كثرة كلها يلزم ذاته فيجب اذن ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لا مكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاولى ثم قال الفاضل الشارح بعد الحكم بان المعلول الاول لا يجوز ان يكون مركبا من مقومات وبه يظهر فساد قولهم الجوهر جنس لما نخنه لان ذلك يقتضي كون المعلول الاول مركبا من جنس وفصل اقول وهذا خبط وقع منه لاشتباه الاجزاء الوجدانية بما يجري مجرى الاجزاء في العقل ثم قال بعد كلام طويل ولو قلنا بمثل هذه الكثرة في ان يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة فهي حاصلة لذات الله تعالى اذا اخذت مع السلوب والاضافات الكثيرة والجواب ان السلوب والاضافات انما تعقل بعد نبوت الغير فلو جعلت مبدأ نبوت الغير كان دورا ثم قال والشيخ لم يذكر على وجوب كون الاشبه بالصورة مسددا للكان الصوري والاشبه بالمادة مبدأ للكان المناسب للمادة دليلا والذي عول عليه في سائر كتبه ان الاشرف يتبع الاشرف معاته هو الذي قال في برهان الشفاء واذا رأيت الرجل العلي يقول هذا شريف وهذا خسيس فاعلم انه مخاطب فليت شعري كيف استجاز استعمال هذه المقدمة الخطابية

وعلى الممكنات الموجودة بالاشتراك اللفظي او بالاشتراك المعنوي والاول هو ان يقال وقوع لفظة الوجود على الواجب والممكن كوقوع لفظ العين على مسمياته والون على السواد والبياض وقد تفقت الفلاسفة المعبرون على فساد هذا الاحتمال وان كان قد ذهب اليه طائفة من حذاق المتكلمين واحتجت الفلاسفة على فساد هذه المقالة بامور الاول انا نعلم بالضرورة ان مقابل



الاتقسام الثبوت فلو لم يكن للثبوت مفهوم واحد يحصل لم يكن المقابل للاتقسام امرا واحدا بل امورا كثيرة وذلك يقدح في العلم انشروى بان قولنا الشئ اما ان يكون واما ان لا يكون قسمة منحصرة الشئاني وهو انه يمكن تقسيم الوجود الى الواجب والممكن ومورد القسمة لاند ٣٠٤ وان يكون مشتركا بين الاقسام

فانه لا يصح ان يقال العين اما ان يكون ركنة جاء بها الهم الان يكون المراد لم يبق باقظ العين اما هذا واما ذلك وحيث يستقيم التقسيم ويكون المورد امر معاويا مشتركا لان كون الشئ مسمى باللفظة القلانية حالة نسبية معقولة وهي مشتركة بين الامر بن والثالث وهو انا اذا لمسا الدلالة على ان العالم لا بد له من مؤثر موجود قطعنا بوجوه المؤثر ثم لو تشككنا في ان ذلك الموجود واجب او ممكن او جوهر او عرض لم يقدح تشككنا في ككل واحد من الاقسام في قطعنا بانه موجود ولو اعتقدنا انه واجب ثم تشككنا في انه ممكن فانه لا يبق في هذه الحالة اعتقاد كونه واجبا فلو لا ان كونه موجودا امر مشترك بين جميع هذه الاقسام والالوجب ان لا يبق القطع بكونه موجودا عند الشك في هذه الاقسام كما لا يبق القطع بكونه واجبا عند الشك في كونه ممكنا والرابع وهو ان من قال بان الوجود امر غير مشترك فقد قال بكونه مشتركا فيه من حيث لا يشعر به لان الوجود في كل شئ لما كان بخلاف وجود الآخر لم يكن ههنا شئ واحد يحكم عليه بانه غير مشترك بل ههنا مفهومات لانهاية اها ولا بد من اشتراك واحد منها يعرف انه هل هو مشترك فيه ام لا

في هذه المباحث العلمية اقول اذا استند مسدان احدهما اتم وجودا من الآخر الى سببين كذلك وكان السبب الاتم اتم وجودا من السبب الاتقص وجب استناده الى السبب الاتم لان العلول لا يمكن ان يكون اتم وجودا من علته وهذا موضع على وله نظائر كثيرة لاجلها قال الشيخ في سائر كتبه في هذا الموضع والافضل يدع الافضل من جهات كثيرة ثم حكم لا جل ذلك بان الجوهر المفارق العقل العلى العرى عن الامكان لا يدع حال علة في ذاتها اعنى الطبيعة العدمية الامكانية بل يدع حال علة بالقياس الى مداهما اعنى الطبيعة الوجودية الوجودية وان الجوهر المادى يتبع الحمال المناسبة لها على انه ليس بمحتاج في بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد الى هذا التفصيل وهو لم يجزم ايضا بذلك وكيف وهو معترف بالجزء عن ادراك ما هو دون ذلك من تفاصيل الامور كما ذكره مرارا في كتابه بل انما ذكر بعد تمهيد بيان صدور الكثرة عن الواحد احتمال ذلك على سبيل الاولية فقط وسائر اعتراضات العاضل الشارح بتحل بامر \* وهم وتنبه \* (وليس اذا قلنا ان الاختلاف لا يكون الا عن اختلاف يجب ان يصح عكسه حتى يكون الاختلاف الذى في ذات كل عقل يوجب وجود مخلاف ويتسلسل الى غير النهاية فانك تعلم ان الموجب لا ينعكس كليا) تقرير الوهم ان يقال اذا كانت الحيات المذكورة الموجودة في العقل سببا لوجود عقل وفلك معا تحت ذلك العقل وكان كل عقل مشتقا على مثل تلك الحيات فاذا يجب ان يكون تحت كل عقل عقل وفلك لا الى نهاية والتنبه على فساد بان يقال انا اذا قلنا بان كل عقل وفلك يصدر ان معا عن عقل فذلك العقل يشتمل على كثر ولا يلزم من ذلك ان كل عقل يشتمل على كثر فقد يصدر عنه عقل وفلك معا فان الموجب لا ينعكس كليا والعلة في ذلك ان العقول ليست متفقة الانواع حتى تكون متفقة المتضمنات \* تذكر \* (مالا ولست يبدع جوهر عقليا هو بالحقيقة مبدع وبواسطة جوهر عقليا وجرماسما ويا وكذلك عن ذلك الجوهر العقلى حتى يتم الاجرام السماوية وينتهى الى جوهر عقلى لا يلزم منه جرم سماوى) اقول لما كان الابداع ابداعا شئ بلا توسط آلة او مادة او زمان او غير ذلك وكان العقل الاول هو الذى اوجده الاول تعالى من غير

فلما لم يتنجح الى ذلك بل الحكم على الوجود بانه غير مشترك فيه مطرد في جميع الموجودات \* توسط \* علمنا ان الوجود غير مشترك الخامس انا كما نعلم في السوادات انها متساوية في السوادية وكذا القول في جميع الطبائع النوعية فكذلك نعلم في الموجودات انها متساوية في مجرد الوجود فلو جاز انكار هذه القضية لجاز ايضا



انكار تلك القضية وذلك يفضي الى ان لا يقطع بمثل شيء من الاشياء اصلا السادس وهو ان رجلا لو ذكر  
شـعرا وحمل قافية جمع اياته لفظة الوجود لاضطر كل احد الى العلم بان القافية مكررة ولو جعل قافية  
جميع اياته لفظة العين مثلا لم يثبت ٣٠٥ يكون اللائق بكل بيت معنى من معاني لفظ العين فانه

لا يقال فيه ان القافية مكررة ولولا  
ان العلم الضروري حاصل لكل ان المفهوم  
من لفظ الوجود واحد في الشكل والا  
لما حكموا بان تكريره هنا كالمحكموا  
به في الصورة لا حري فهذا جملة  
ما ذكره في اطال قول من يقول  
ان لفظ الوجود واقع على الواجب  
والممكن بالاشتراك وبالجملة ففساده  
كالجمع عليه بين الفلاسفة ولما  
بطل هذا القسم فينبذ تقول لو ثبت  
ان وجود الله تعالى مساو لوجود  
الممكنات من حيث انه وجود وحيث  
لا يخلو اما ان يكون وجود الله تعالى  
مقارنا لمهية اخرى واما ان لا يكون  
والقسم الاول مذهب كثير  
من المتكلمين فيقولون وجود الله  
تعالى زائد على ماهيته تعالى وصفة  
من صفات حقيقته والقسم الثاني  
مذهب اكثر الفلاسفة ويقولون  
ان وجوده تعالى عين حقيقته  
ويبرون عن هذا المعنى بان اثبتة عين  
ماهية تعالى والشيخ ابطل هذا القول  
بالدليل المحكي ولا بأس بان نعبه مع  
من يد تقرير نضمة اليه من قبلنا فنقول  
وجود الله تبارك وتعالى لو كان  
زائدا على ماهيته تعالى لكان ممكنا  
لان وجوده تعالى على هذا التقدير  
صفة من صفات ماهيته الله تعالى  
ولا يقرر الصفة بدون الموصوف  
فيكون وجوده تعالى مقترا الى ماهيته

توسط شيء آخر ولا شرط وجودي ولا عهدي كان البدع بالحقيقة  
هو ذلك العقل فقط واعلم ان قول الشيخ وتوسطه حوهر اعقليا وجراما  
سماويا ليس حكما بان التوسط بين الاول وبين اول الاجرام السماوية ليس  
العقل واحد على سبيل الوجوب بل على سبيل الامكان والاحتمال كما مر اذ  
لا دليل على ذلك وادعى الفاضل ان روح ان قول الشيخ ان صدور العقل الثاني  
عن المبدأ الاول بتوسط العقل الاول كلام مجازي لان المؤثر عنه في العقل  
الثاني ليس هو المبدأ الاول بتوسط بل هو العقل الاول فذا لم يتم انه  
لم يؤيد دعواه بينة بل قد كذبته تخصيص الشيخ العقل الاول بانه البدع  
بالحقيقة لان الابداع الحقيقي على ما قرره هذا الفاضل مفسر بالاجزاء  
من غير توسط فاذن لو كان موحد العقل الثاني هو العقل الاول لكان  
المبدأ الثاني ايضا مبدعا بالحقيقة وكذلك سائر العلويات التي لا يستند  
الى شيء فغيرها لها اشياء قريبة وحيث لم يكن لاحد خاص العقل الاول  
بهذه الصفة وجه ومنها ان يبين ان ما وهبه ابو البركات ايضا من  
كلامهم ايسر بتي وبقي الفصل ظاهر وانما وسعه بانه كبر لكونه  
جامعا لمقاصد الفصول المتعلقة بترتيب العقول والادراك والغرض  
منه اعادة تصور الجميع معا \* اشارة \* ( يجب ان يكون هو

العلم النقصي لازمة عن العلم الاسبر لا يمتنع ان يكون الاجرام  
السماوية ضرب من المساونة فيه ولا يكتفي ذلك في استتار لزومها عالم  
يقترن بها الصورة) يريد بيان ترتيب صدور ما في عالم الوجود والفساد  
عن مبادئها وبدا بالهولي المشتركة للعناصر الاربعة فانه بدأ الى  
العقل الاخير وهو العقل الذي لا يلزم عنه جرم سماوي واية ينهي  
العقول و يعرف بالفعل فنقول لمساكات الاجسام الكائنة من هذه  
الهولي قابلة لجميع انواع التغير والحركة بخلاف الاجرام السماوية لم يكن  
ازدياد سبب وجودها عقلا محض بل وجب ان يكون ما هو بها القريب  
مشتلا على نوع من التغير والحركة لكن ليس هناك شيء يستل على التغير والحركة  
الا اجرام السماوية فاذا وجب ان يكون الاجرام السماوية ضرب من  
التأثير في تحصيل هذه الاجسام ولما كانت هذه الاجسام مؤلفة من هولي  
مشتركة وصور مختلفة وكان كل واحد منهما قابلا للتغير والحركة  
في حده وجب ان يكون اختلاف صورها مما يؤثر فيه اختلاف في الاجرام

تعالى وكل مقترا الى غيره وهو ٣٩ ممكن فثبت انه لو كان وجوده تعالى زائدا على ماهيته تعالى لكان ممكنا  
ولا بد من سبب لما عرفت من انتقال الممكن الى السبب وذلك لسبب اما ما عتبة او غيرهما باطل لان وجوده تعالى لو كان  
مستغادا من شيء آخر لكان الباري تعالى معلولا مقترا الى مؤثر آخر تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والاول ايضا باطل



١٠٠. ١. ٢. ٣. ٤. ٥. ٦. ٧. ٨. ٩. ١٠. ١١. ١٢. ١٣. ١٤. ١٥. ١٦. ١٧. ١٨. ١٩. ٢٠. ٢١. ٢٢. ٢٣. ٢٤. ٢٥. ٢٦. ٢٧. ٢٨. ٢٩. ٣٠. ٣١. ٣٢. ٣٣. ٣٤. ٣٥. ٣٦. ٣٧. ٣٨. ٣٩. ٤٠. ٤١. ٤٢. ٤٣. ٤٤. ٤٥. ٤٦. ٤٧. ٤٨. ٤٩. ٥٠. ٥١. ٥٢. ٥٣. ٥٤. ٥٥. ٥٦. ٥٧. ٥٨. ٥٩. ٦٠. ٦١. ٦٢. ٦٣. ٦٤. ٦٥. ٦٦. ٦٧. ٦٨. ٦٩. ٧٠. ٧١. ٧٢. ٧٣. ٧٤. ٧٥. ٧٦. ٧٧. ٧٨. ٧٩. ٨٠. ٨١. ٨٢. ٨٣. ٨٤. ٨٥. ٨٦. ٨٧. ٨٨. ٨٩. ٩٠. ٩١. ٩٢. ٩٣. ٩٤. ٩٥. ٩٦. ٩٧. ٩٨. ٩٩. ١٠٠.

له من ان وجوده تعالى يساوي  
 وجود الكائنات كونه وجودا ثم ان  
 وجود غير عارض لشي  
 من الوجودات بل وجوده وجود  
 قائم بنفسه ادلة قوية بحايث ونحن  
 نشير بهننا الى بعضها قال اول  
 اركانها هو الوجود المشترك بيننا يجب  
 ان يكون من حيث هو موجودا اما  
 ان يكون ان يكون عارضا للماهية  
 او ان يكون غير عارض لها او يقتضي  
 ولا والله من القيد من اقتضي  
 ان يكون عارضا للماهية وحب في كل  
 وجود ان يكون عارضا لها لان لازم  
 الماهية واحدة حاملة للاحداث  
 فيكون وجوده وجودا له الى  
 عارضا للماهية وهو المطلوب وان  
 اقتضى ان لا يكون عارضا لشي من  
 الماهيات يجب في كل وجود ان لا يكون  
 عارضا للماهية موجب ان لا يكون  
 وجودا للمكنات عارضا للماهية بهذا  
 حذف بالاتفاق وايضا فالممكنات  
 موجودة فاذالم تكن موجودة بوجود  
 عارض لها وبان يكون وجوده  
 بوجوده هو نفس ما هيتهما فيكون  
 يكون قول الوجود على الموجودات  
 لا مشترك وهو عود الى القسم الذي  
 ابتداءه باما ان قيل الوجود لا يقتضي  
 ان لا يكون عارضا له وبان لا يكون  
 غير عارض له فيجب ان لا يقتضي باحد هذين  
 القيدين الا بسبب منفصل فلا يتحقق

احما وية وان يكون اشتراكهما في اثره مشترك في ال  
 الاجرام السماوية والاجرام السماوية يشترك في الطبيعة المتضمنة  
 للحركة المستديرة المسماة بالطبيعة الخامسة فثبت ان يان ان انضى  
 تلك الطبيعة تأثير وجود المادة المشتركة ويكون ما يخلف فيه مبدأ  
 تهيؤها للصور المختلفة ولا يمكن ان يكون ذلك كافيًا في انجاس المادة  
 اما اولافلان الاجسام وتوابعها لا يمكن ان يكون عللا اواد احكام اخر  
 كإمر واما ثانيا فلان لامور لكثرة المشتركة في النوع او الجنس لا يمكن  
 وحدها بالامشاركة من واحد معين علة لذات واحدة يكون ارتباطها واحد  
 يذهب الى امر واحد كإمر في النمط الاول في كون الصورة مسئلة فاذن  
 العقل المذكور هو الذي يفيض عنه بمساوية الحركات السماوية مادة  
 فيها رسم صور العالم الاسفل من جهة الانفعال كما ان في ذلك العمل  
 رسمها على جهة العمل وهذا هو المراد من قول الشيخ و يمتنع  
 ان يكون للاجرام السماوية ذات من المعاونة فيه ولكن لا يكفي وجود  
 العقل والطبيعة المتفقة الفلكية في استقار لزوم المسادة عالم يفترق بهما  
 الصور كما مر بيانه في النمط الاول قال قيل انكم تقيم ان كان كون الجسم  
 وتوابعه علة لمساواة جسم آخر وعينه قد جعلتم الطبيعة الجسمانية جراً  
 من علة مادة جسم آخر اجبتا بان الطبيعة الجسمانية ليست شريكة  
 في اعاضة اصل وجود المادة بل هي معينة في جعل ذلك الوجود بحيث يفل  
 الغير والحر في حده كإمر \* قوله \* ( واما الصور فيفيض  
 ايضا من ذلك العقل ولكن يختلف في هولاهما بحسب ما يختلف من  
 اسحق وهما لها بحسب استعداداتها المختلفة ) لمسافر عن ذكر كفه  
 صدور المسادة المنصرية عن مدتها استقلال بذكر الصور وبين انها  
 تصدر ايضا من ذلك العقل ولكن تختلف في الهولي المشتركة بحسب  
 الاستعدادات المختلفة المسوبة الى الاستعدادات المختلفة الحاصلة من  
 اختلا في اوضاع العلويات وحركاتها وذلك بان يكون اذا خصص  
 المسادة تأثير من التأثيرات السماوية بلا واسطة جسم منصري  
 او بواسطة منه فجعلها الى استعداد خاص بعد العام الذي كان في جوهره  
 قاض من هذا المفارق صورة خامسة وارتسمت في تلك المسادة فاذن  
 هناك مخصصات مختلفة ومخصصات المسادة معداتها والمعد هو الذي

وجود ذات واجب وجود من حيث انه هو الاسباب خارجي ولا يكون واجب الوجود  
واجب. وجود هذا في الثاني وهو ان الحكماء اتفقوا على ان العقول البشرية غير مدركة لحقيقة ذات الاله تعالى  
واتفقوا على انها مدركة لوجوده تعالى وكيف ومطلق الوجود عندهم متصور تصورا اوليا وهذا يقتضي



ان يكون حقيقته تعالى مغايرة لوجوده تعالى وهذا هو الدليل الذي ابدأ عليه يعولون وبه يقولون ان يكون  
الممكنات زائد على ماهيتها فاتهم يقولون اما قد نفعل ما هية المثلث مع الشك في وجوده والمعلوم بخسار  
السلس معلوم فهنا ايضا ﴿ ٣٠٧ ﴾ لما كان الوجود معلوما والحقيقة غير معلومة ووجب ان يكون

الوجود مغاير للحقيقة والا لا الفرق  
الثالث وهو انه لو لم يكن حقيقته  
تعالى الاحد الوجود مع سائر  
القيود السلبية لم يكن لتلك القيود  
السلبية مدخل في عليه وجود  
الممكنات لان العدم لا يكون علية  
للوجود ولا جزأ منها واذا خرجت  
تلك القيود السلبية عن ان يكون  
معبرة في علية الممكنات كانت عتبة  
الممكنات ليس الا ذلك الوجود  
فادا كان ذلك الوجود  
مساويا ووجود سائر الموجودات الزم  
ان يكون سائر الموجودات مساوية  
لوجوده تعالى وعليه للممكنات  
فيلزم ان يكون وجود كل شيء مساويا  
لذات الله تعالى في صفاته وافقه له  
الرابع هو انهم اتفقوا على الطبيعة  
النوعية يصح على كل فرد منها  
ما يصح على سائر افرادها وهذه  
المقدمة استدلو على اثبات الهوى  
للافلاك وعلى ابطال مذهب ذي مقراطيس  
في الجزء الذي لا ينجزى على ما  
قررنا هذين المقامين فيما مضى وبها  
استدلوا ايضا على فساد القول  
بالابعاد الخالية فقالوا لما افترقت  
الابعاد في بعض المواضع الى المادة  
وجب افتقارها اليها ابدان مقتضى  
الطبيعة المحصلة النوعية لا يتخلف  
واذا ثبت ذلك فقول الوجود من حيث  
هو وجود محذوف عنه سائر العوارض

يحدث عنه في المستعد امر ما يصير مناسبه لذلك الامر بشيء بعينه اولى  
من مناسبه بشيء آخر فيكون هذا الاعداد من محال الوجود ما هو اولى  
فيه من واهب الصور ولو كانت الاداة على التهيؤ الاول العام  
لتساوت نسبتها الى الصور الا ما يكون بحسب اختلاف المؤثرات فيها  
وذلك الاختلاف ايضا ينسب الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب  
ان يختص به مادة دون مادة لا امر اخر يرجع اليها وهو الاستعداد  
ماذن لا بد في وجود الصور لمختلفة من الاستعدادات المختلفة ومثل له  
الماء اذا افترط تسخينه فان مادته بذلك تصير بعيدة المناسبة للصورة  
المناسبة شديدة المناسبة للصورة الهوائية فهذا هو الاستعداد فصار  
من حقها ان يفيض الصورة الهوائية عليها وتزول الصورة  
المناسبة منها وهذا هو الاستحقاق \* قوله \* (ولامدأ الاختلافات بها الا  
الاجرام السماوية بتفصيل ما يلي جهة المركز مما يلي جهة المحيط  
وباحوال يدق عن ادراك الاوهام نفاصاتها وان فطنت بحجتها وهناك  
توجد صور العناصر) يريد ان يشير الى سبب اختلاف صور  
العناصر الاربعة فذكر ان مبدأ ذلك الاختلاف هو الاجرام  
السماوية المقتضية لتفصيل كرة بلى المركز مما يلي جهة المحيط الى  
ان يتصل حشو الفلك الاخير الى اربع كرات مختلفة الصور وهذا سبب  
اجمالي واما التفصيل فقد دق عن ادراك الاوهام واعلم ان الشيخ  
ذكر في الشفا ان قوما من المتسبين الى هذا العلم يعني الكندي ومن  
تبعه بعده قالوا لان الفلك مستدير فوجب ان يستدير على شيء ثابت  
في حشوه فيلزم من محاكته له التمكن حتى يتفصيل نار او ما يبعد عنه يبقى  
ساكتا فيصير الى التبرد والتكثف حتى يصير ارضا وما يلي النار منه  
يكون حار اولئك اقل حرا من النار وما يلي الارض يكون كسيفا  
ولكنه اقل نكفا من الارض وقلة الحر وقلة التكثف يوجب ان الترطب  
فان اليوسفة اما من الحر واما من البرد لكن الترطب الذي يلي الارض  
هو ابرد والذي يلي النار هو احر فلهذا سبب كون العناصر ثم قال  
شيخنا ان ذلك ليس بسبب عند التفتيش لانه يقتضي ان يكون الوجود اولا الجسم  
اليس له في نفسه احدى الصور المقومة غير الجسمية وانما يكتسب سائر الصور  
بالحركة والسكون تابا والحق ان الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد الصورة

طبيعة واحدة نوعية فلا يجوز ان يتخلف مقتضاها اذا كان كذلك فالوجود في حقا عرض مقتضى الى الهية  
محتاج اليها فكيف نفعل انقلاب مثل هذا الوجود في حق الله تعالى جوهرها قائما بالنفس بحيث يكون اقوى  
الموجودات واشدها قياما بالنفس فاما الحجة التي عول الشيخ عليها في بيان انه لا يجوز ان يكون وجود الله تعالى



والله على ماهيته تعالى فجميع مقدماتها مسألة الا قوله لو كانت الماهية علة لوجود نفسها لكانت متقدمة بالوجود على نفسها فان الدالة متقدمة بالوجود على المعلوم فانما تنفع هذا القدم وبيانه من - و- هو الاول انما تبين ان شاء الله تعالى في السطر الخامس من هذا الكتاب ان تقدم العلة \* ٣٠٨ \* على المعلوم بان ان اراد بها

كونها مؤثرة فيه فهذا معلوم مسلم واكن قول القائل ادلة متقدمة على المعلوم بالوجود يرجع حاصله الى ان العلة لا يؤثر في المعلوم الا بعد وجودها وهذا هو المصداق على المطالب الاول فان ادعى ان المؤثر في وجود الله تعالى هو نفس ماهيته فقط لا باعتبار وجود آخر سابق فكون كلامكم اعادة لمحل النزاع بعبارة اخرى وذلك مما لا فائدة فيه وان اريد بالتقدم اعم واره المؤثرية فذلك غير محصور فضلا عن ان يكون مصدقا به الثاني انما نزلنا من هذا المقام لانه نقول لم فاقم اركان كل ما في مقدمه بالوجود على المعلوم الا ترى ان ماهيات الممكنات قابلة لوجوداتها فبهاياتها حال قابلة لوجوداتها ففي هذا الموضع العلة القابلة لا يجب تقدمها على المعلوم بالوجود واذا كان كذلك فلم لا يجوز مثله في الله تعالى ايضا فالشيخ ذكر في اول هذا الفصل من هذا الكتاب انه قد يجوز ان يكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته فنقول الماهية اذا كانت مؤثرة في صفة من صفات نفسها كانت علة لتلك الصفة ولا يجوز ان يكون تقدمها على تلك الصفة بالوجود واللام يكن العلة نفس الماهية فقط بل الماهية الموجودة

الجسمية التي هي الابعاد فقط مالم يقترب به صورة اخرى فان الابعاد يتبع في وجودها صورة اخرى تسبق الابعاد وان شئت واصل حال التحلل من المراتب والتكاثف من البرودة بل الجسم لا يصير حسي حيث يتغير في الحركة او يسكن الا وقد تمت طبعه كذلك يجب ان يكون ذاتا منية تهيئ له حفظه في الموضع لا تخفها طها فان النار يستحفظ في الحركة والبارد يستحفظ في السكون قال والاشد ان يكون الامر على قانون آخر وهو ان يكون هذه المسألة التي تحدث بالشركة بفيض عليها من الاجرام السماوية اما عن اربعة اجرام واما عن عدة متحصرة في اربع جبل عن كل واحد منها ما يهيئها الصورة جسم بسيط فاذا استندت اث الصور من واهيها او يكون ذلك كما يغرض عن جرم واحد وان يكون هناك سبب يوجب انقسامها من الاسباب الخفية دليلا \* قوله \* ( ويجب فيها بحسب نسبتها من السموية ومن امور منبهة من السماوية مراتب مختلفة لاعدادات لقوى تعدها واهيها بفيض القدس لسانية والحيوانية ونبطية من الجوهر العنقي الذي في هذا العالم ) اراد ان يشير الى اسباب الاندراجات الى هي مبادي التركيبات فذكر انها ينبغي ان يثبت احدها من نسب العناصر من السماويات والثاني امور منبهة عن السماويات اما النسب فكما اذا الشمس الموضع من الارض المتوسطة لاضاءة ذلك الموضع وتوسط الضوء لتسخينها وتوسط السخونة لتخلخل الجسم لتسخن او اضعافه وبسبب التخلخل او الصعود لاخرجه من موضعه الطبيعي وبسبب الخروج من موضعه لاخرجه بغيره واما الامور المنبهة من السماويات فكما هيئات الفاضلة على الطبايع والصور والنفوس التي بها يصدر الافعال عنها فانها امور تنبعث عن الصور الفلكية التي هي مبادي حركاتها فتصير هذه الصور بسببها فعالة في موادها ومواد غيرها واذا صارت فعالة صارت محركة لهذه الاجسام ما يجذب بعضها بالبعض كما شاهد من اقوى الغازية فصارت عللا لامراتجات وادلم ان المراد من الامور المنبهة عن السماوية ليس هو تلك الصور والنفوس انفسها لانها ليست منبهة عن السموية وانما هي منبهة عن جوهر مفاقي بل المراد تلك الهيئات المذكورة التي تعد موضوعاتها لان كون مبادي افعال تخصها وعدد

لكنه مسلم ان العلة هي نفس الماهية فثبت ان تقدم المؤثر على الاثر لا يجب ان يكون حصوله بالوجود فان قيل اذ لم يكن الوجود معتبرا في كون الماهية مؤثرة وكل ما لا يكون موجودا كان معدوما فينبغي ان يكون الماهية حال عدمها مؤثرة في وجود نفسها وذلك محال فنقول انه لا يلزم من قولنا انه لا يتوقف عليه الماهية



لوجود نفسها على وجود الماهية صحة **ك** ون الماهية حال عدمها مؤثرة في الوجود كانه لا يلزم من قوته لا يتوقف كون الماهية الممكنة قسايه للوجود على وجود تلك الماهية صحة كونها حال عدمها قابله للوجود بل الماهية من حيث هي **٣٠٩** مغايرة لوجودها وعدمها ونحن انما جعلنا المؤثر في الوجود

نفس تلك الماهية فقط وذلك لا يمنع من خاوعا عن الوجود فهذه انما هي الكلام في هذه المسئلة ويجب ان يعلم انه لا يمكن ان يحصل في هذه المسئلة قول وراء الاقوال اثنى لتي ذكرناها ويجب ايضا الاحتياط في تمييز كل واحد من هذه الاقوال عن الآخر لئلا يضح الكلام في هذه المسئلة سريعا **\* سره \*** ( واجب الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره وان لم يكن تعينه اذ ان الامر آخر فهو معلول لانه ان كان واجب الوجود لازما لعينه صار الوجود لازما لماهية غيره اوصمة وذلك محال وان كان طارضا فهو اولي بان يكون لعله وان كان مائعين به طارضا اذ ذلك فهو لعله فان كان ذلك وما يتعين به ماهية واحد فذلك لعله لخصوصية مالهاته يجب وجوده وهذا محال وان كان عروضه تعين اول سابق فكلما في ذلك وباقي الاقسام محل **\* التفسير \*** قال رضى الله عنه لما فرغ من تقرير المقدمتين شرع الا في ذكر الدلالة على التوحيد فقال لو قدرنا شيئين واحبي الوجود كان كل واحد منهما مخالفا للآخر في تعينه ومشاركهما له في وجوب وجوده ومابه الاشتراك في ايرابه الاختلاف فاذن ذات كل واحد منهما

حصول الامتزاجات عن هذين الشيتين تحدث المراجعات المختلطة ويستعد بحسب قربها وبعدها من الاستعداد لقبول الصور الحسية والنفوس النباتية والحيوانية والانساطقة فيقبض تلك الصور وانفوس عليها من العقل الفعول كما امر تقريره في النمط الثاني **\* قوله \*** (وعندنا طقة يقف ترتب وجود الجواهر العاقية وهي المحتاجة الى الاستكمال بالآلات البدنية وما يليها من الاضافات العالية وهذه الجملة وان اوردناها على سبيل الانفصا ص فان بملك ما اعاد يند من الاصول يهديك سبيل تحقيقها من طريق البرهان ) يسير الى ان آخر مراتب الموجودات العقلية جوهر عقلي هو النفس انشاطة كما كان اوها جوهر عقليا هو العقل الاول الا ان ذلك الجوهر لما كان ابداعيا كان كاملا غنيا في اهل ابداءه رية من اقوة وانتصار كل الراء وهذا الجوهر لما كان موحدا بوسائط كثيرة محدثا بحدوث مادة كان كماله متأخرة عن وجوده فكان محتاجا الى الاستكمال من افاضات الجواهر العالية العقلية عليها بالآلات البدنية وما يليها من الاجسام التي تعدها اقوال تلك الافاضات فلما انتهى الى آخر المراتب قطع الكلام في هذا النمط والمضلل لشارح اورد شكوكا منها ان الاستعدادات المذكورة ان كانت عدمية لم تكن اسبابا للترجيح وان كانت وجودية فحكمهم صدور ما عن السماويات يقتضى اعترافهم بان السماويات صالحة للعلية وحيد فيمكن اسناد الصور اليها دون العقل الفعال وان ابواع ذلك لعقلهم الصور لا يصدر عن الاجسام ولا كلام في ان اسناد جميع الكليات والقوى والاعراض الجسمانية اليها ممكن وذلك لا يذون اليه والجراب ان اسناد الاعراض الى الاجسام يستدعي شرائط كالوضع الخصوص وغيره فما استجمع تلك الشرائط اسندت اليه وما لم يستجمعها اسندت الى غيره ومنها انهم لما حكموا بصدور الصور والقوى عن العقل الفعال فقد حكموا بصدور انواع غير محصورة عنه وهذا يناقض قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فان جعلوا السبب في ذلك اختلاف القوابل فهلا اسندوا تلك الصور الى البدأ الاول وعلاوا الاختلاف بالقوابل وهذا الاعتراض قد نسبته في بعض كتبه الى الشهرستاني ثم اورد عنه جوابا نسبته الى بعض الناس وهو ان الواحد يفعل افعالا

واحد منهما من ككب من الوجوب الذي شاركه الآخر ومن التعيين الذي به امتاز عن الآخر وعند ذلك يفرض الاقسام الاربعة المذكورة في المقدمة الاولى واحدها ان يكون الوجوب الذي به الاشتراك لازما للتعين الذي به الامتياز وهذا القسم وان كان قد ينسب اليه صحيح في الجملة لكنه باطل في هذا الموضع بالدلالة



التي قررناها في المقدمة الثانية فان وجوب الوجود لو كان لازما لمساهية اخرى لكان معلولا لتلك المساهية ولكانت تلك المساهية متقدمة بالوجود على الوجود وبالوجوب على الوجوب وذلك محال على مامر واما القسم الثاني وهو ان يكون التسمين لازما للوجوب وهذا يقتضي ان يقال انما حصل \* ٣١٠ \* الوجوب حصل ذلك

اتعين فكل واجب وجوده فهو ذلك المعين فواجب الوجود ليس الا ذلك المعين فيكون واحدا لا كثيرا واما القسم الثالث والرابع ان يكون الوجوب عارضا للمعين ان يكون المعين عارضا للوجوب وهما باطلان لوجوه كثيرة واقربها ان كل عارض مفارق فلا بد له من علة خارجية فيلزم اشتقاق كل واحد من واجبي الوجود الى علة خارجية مافي وجوبه اوفي تعينه وذلك ينشئ عنهما سبب الوجوب بالذات ويقتضي امكانهما وهذا يعم تقرير الدلالة واقائل ان يقال اما ما ذكرتموه في افساد القسم الاول من ان التسمين لو كان علة للوجود للزم تقدمها بالوجود على نفسها فالكلام عليه مامر في الفصل السالف ثم ان سلكنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال الوجوب وصف سلبى وبفسد ان يكون الامر كذلك يطل هذا الدليل لا يقال الدليل على ان الوجوب وصف ثبوتى امر ان الاول ان الوجوب مناقض لامتناع الدنى هو امر عدى ومناقض لعدم ثبوت فالوجوب امر ثبوتى الثانى وهو ان الوجوب عبارة عن تأكيد الوجود فلو كان الوجوب عدما ولعدم مناقض للوجود لكان الوجوب تأكيدا بنفسه ومناقضة وهو محال والجواب عن الاول

كثيرة عند تعدد الآلات كالنفس الناطقة او عند تعدد القوابل كالفعل الفاعل اما الاول فلما لم يجز ان يفعل بتوسط الآلة ولا المادة لم يمكن اسناد هذه الكثرة اليه اقول هذا الجواب ليس بمرضى على اصولهم اذ لا فرق عندهم بين المبدأ الاول وبين العقول المجردة في نفي الفعل بتوسط الآلة والمادة عنهما بل انما يجوزوه في انهم ليس فقط والجواب الصحيح ان يقال صدور الافعال التي لا تنحصر عن فاعل واحد انما يكون بحسب حيات غير منحصرة فيه واختلاف القوابل لا يمكن ان يكون سببا لكون الفاعل في نفسه بحيث يمكن ان يصدر عنه تلك الافعال المتكثرة بل انما هو سبب لتعين كل فعل من تلك الافعال الممكنة الصادر لكل مادة وتخصيص كل مادة دون غيره فاذن فاعل هذه الصور والقوى مشتمل على حيات غير منحصرة والاول تعالى عن ذلك فاذن هو جوهر من العقليات متأخر الوجود عما يقرب من المبدأ الاول بحيث يمكن احتماله على امثال تلك الحيات ومنها ان اسناد الحوادث الى الاحوال السماوية الحادثة يقتضي اسناد تلك الاحوال الى غيرها حتى يتسلسل الاسباب دفعة او يستند شئ الى ما سبقه بالزمان وهما ممتزمان عندهم وهذا السلك مكرر وقد تقدم جوابه \* انتم السابغ في التجريد \* اقول يريد ان بين في هذا النمط وجوب بقا النفوس الانسانية بعد تجردها عن الابدان مع ما تقر فيها من العقولات وكيفية تقرر العقولات في الجواهر المجردة العاقلة ايهاا ووجوب تعقل الاول الواجب تعالى جميع الموجودات لكلية والجزئية على الوجه الاشرف من وجوه التعقل وكيفية كون علمه سببا لنظام اكل وكيفية وقوع الشرف في الكائنات مع تعقله ايهاا من حيث هي حيرات تابعة لذاته التي هي منبع الخير وما يتصل بذلك من المباحث وانما وسمه بالتجريد لتجرد موضوعات هذه المسائل عن المواد الجسمانية \* تنبيه \* ( تأمل كيف ابتدأ الوجود من الاشرف فالاشرف حتى انتهى الى اجهول ثم عاين الاخس فالخس الى الاشرف فالاشرف حتى بلغ النفس الناطقة وعقل المستفاد ) قول لما ذكر في آخر النمط ان تقدم مراتب الموجودات اراد ان يتدرج في هذا النمط الاشارة الى مبدأ الوجود ومعاده فان الوجود بذلك الترتيب قد صار ذا مبدأ بتأمنه وذا معاد عاد الى مراتب الابد وبعد المبدأ الاول هي

ان الوجوب كما نه يرتفع الامتناع فذكر لك يرتفع بالامكان الخاص فالامكان الخاص ان كان \* مرتبة \* عديم مع انه يشان الامتناع الذي هو امر عدى فيثبت يكون المنافي الامر العدى عديم ايضا وبطل دليلكم وان كان وجوديا مع ان الوجوب ينساقه وعندكم المنافي للوجودى عدى فيلزم ان يكون الوجوب



عدمها والثاني ان قولكم الوجوب تأكد الوجودان عنيتم به كونه بحيث يستحق الوجود من ذاته ويمتنع زواله ثم زعمتم ان هذا الاستحقاق وزوال الامتناع ثبوت في نفسه درة على المطلوب الاول وان عنيتم به شيئا آخر فافهموا  
تصوره ثم التصديق به ٣١١ ثم سئلنا ان ماذا كرموه يدل على كون الوجوب امرا ثبويا لا كنه

ههنا ما يدل ايضا على كونه عدميا من وجوه الاول ان الوجوب لو كان امرا وجودا لكان اما ان يكون واجبا او لا يكون فان لم يكن واجبا جاز زواله لذاته ومتى فرض زواله لم يبق الواجب واجبا فالواجب لذاته غير واجب لذاته هذا خلف وان كان واجبا وجب ان يكون وجوده صفة اخرى وجودية زائدة عليه ولم التسلسل لا يقال لم لا يجوز ان يكون كون الوجوب واجبا هو نفس ذات الخصوصية لانا نقول بعد ادفع لان الوجوب بتقدير كونه موجودا مساويا لساير الموجودات في الوجود ومختلفا لها في الماهية وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف فوجوده مغاير لماهيته ونصاف ماهيته بوجوده ان كان واحدا كان الوجوب حيثئذ نسبة خاصة عاسلة بين ماهيته ووجوده واذا كان كذلك وجب ان يكون وجوده مغاير لماهيته ووجوده لان الالفة التي بين الشئين مغايرة لهما لا محالة والثاني ان الوجوب لو كان امرا ثبويا لكان اما ان يكون نفس الذات الواجبة واما ان يكون جزءا ماسلا فيها او امرا خارجا عنها والاقسام الثلاثة باطلة فالقول بكونه امرا ثبويا باطلا واعاقلنا ان القسم الاول باطل اما اولانا نصف الذات بالوجوب ووصف الشئ بنفسه غير ممكن واما ثانيا فلان المعقول من الوجوب

مرتبة العقول الاول الى الاخير وبعدها مرتبة النفوس السماوية الناطقة من نفس الفلك الاعلى الى نفس الفلك الادنى وبعدها مرتبة الصور من صور الفلك الاعلى الى صور العناصر وبعدها مرتبة الهوليات من هيولى ذلك الاعلى الى الهوليات المشتركة المنصيرية وبعدها ينتهي مرتبة السد و يكون بعدها مراتب العود اعني التوجه الى الكمال بعد التوجه منه واولها مرتبة الاجسام النوعية البسيطة من الفلك الاعلى الى الارض وبعدها مرتبة الصور الاولى الى الحادثة بعد التركيب كالصور المدنية وغيرها على اختلاف مراتبها وبعدها مرتبة النفوس النباتية باسرها وبعدها مرتبة النفوس الحيوانية على اختلافها وبعدها مرتبة النفوس الناطقة المجردة الانسانية جميعها والمرتبة الاخيرة هي مرتبة العقل المستفاد المستقل على جميع الموجودات كما هي اشتمال الانفعال كما كانت العقول في المرتبة الاولى مشتملة عليها واشتمالها لا يعيب فمالعقل المستفاد عاد الوجود الى المبدأ الذي ابتدأ منه وارتقى الى ذروة الكمال بعد ان هبط عنه وظاهر ان الشرف اعني البراءة عن القوة مرتبة في مراتب على التكافؤ من الجانبين الى الهوليات التي وجودها ليس الا كونها باقوة فهي في نهاية الحسنة ونهايتها في الجانب الآخر العقل المجردة وما فوقها \* قوله \* (ولما كانت النفس الناطقة التي هي موضوعة مالم صور المعقولة غير منطبعة في جسم تقوم به بل انما هي ذات آلة بالجسم فاستحالة الجسم عن ان يكون آلة لها وحافظ للعلاقة معها بالموت لا يضر جوهر ما بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الدقية) لما كانت النفس الناطقة واقعة في آخر مراتب العود اشتغل بالبحث عن حالها بعد تجردها عن البدن فاستدل بتجردها في ذاتها وكالاتها الذاتية عن المادة وما تبعها وبأنها غير متعلقة الوجود بشئ غير مباديها الدائمة الوجود على ما بين في النمط الثالث وخبره على بقائها بعد الموت كذلك وأشار بلفظة لماسالى ما ثبت في النمط الثالث من عدم انقطاع النفس في الجسم وبقوله التي هي موضوعة مالم صور المعقولة الى كالاتها الذاتية الباقية معها ببقائها التي بها استدل على امتناع انطباعها في الجسم وبقوله بل انما هي ذات آلة بالجسم الى كيفية ارتباطها بالجسم على وجه لا يلزم

هو ككون الشئ واجب الوجوب وهذا نسبة مخصوصة بين الذات والوجود والنسبة بين الشئين متأخرة عن كل واحد منهما وهذا يقتضي ان لا يكون الوجوب نفس الذات الواجبة ولا جزءا منها واما ثالثا فلانا نعقل الوجوب بالذات ولا نعقل خصوصية ذات واجب الوجود فوجوده ليس نفس حقيقته والقسم



الثاني ايضا باطل لان الوجود اذا يكون جزءا من ماهية الذات الواحدة لو كان لتلك الماهية جزء آخر وذلك محال لان الماهية الواحدة اذا كانت تكون مركبة وايضا فلا شئوا اما ان يكون بين هذين الجزئين ملازمة او لا يكون بان كان لا اول اما ان يكون الوجود لازما للجزء ٣١٢ ✽ الاخر ارباء كس والاول

بالإلحاح ما لم يأت به دليل لا يجب  
به غيره خارجا . وجوبه نفسه كان  
وجوب الشيء نفسه وقد ابطنا  
بالإلحاح . غيره فذلك الغير اما ان  
يكون هو هذا الوجوب فحينئذ  
يكون وجوبه خارجا عنه وهو اسم  
الشيء الذي سألني . كلام عليه  
واما ان يكون وجوبه بآثاره و  
اتسميمه كور غير اني  
يكون اجرة لا يلزم لا وجوب  
هـ وايضا . بل انما يكون الوجوب  
الذي هو المبروم وجوبه لم يجب  
به غيره فيكون الوجوب واجبا ما  
ان يكون نفسه او غيره . ولكلام  
فيه مامرقة له واما ان يمكن  
الجزئين فلا يلزم ان كان الجزأين  
كان واجب الوجود كثر من واحد  
وهو بطل اصل الكلام واسلم يكونا  
واجبين كان واجب الوجود متبوعا  
بما ليس بواجب هـ ا - لمف بنت  
اله لايجوز ان يكون له وجوب جزأ  
من ماهية ا - واجب وما اتسم  
الثالث وهو ان يكون الوجوب سببا  
خارجة وهو باطل لان سبب  
خارجة من الذات متفردة اليها  
ممكنة لذاتها ا - وكل ممكن فله  
بذاته الوجوب سبب والممكن  
بذاته لا يجب الا وجوب سببه  
فلا بد وان يكون تلك الذات  
وجوب آخر فلهذا الوجوب لا يجب

منه احتياجهما في وجودها وكالاتها المذكورة اليه ثم حمل قوله فاستخانة  
الجسم عن كونه آلة له لا يضر جوهرها الا بالآلة وحدها لا لفظه  
وتم تصوره بقوله بل كقولنا باقيا عما هو مستند الى حوله من الجواهر  
الآلية وذلك لوجوب بقاء العلول مع علته التامة بعد رحمان لمي و  
عمه برهين هذا السار على ما ذكر الشيخ ابو البركات الغدائي والم  
ان استنادنا الى لفظه مع الجسم ههنا اي الجسم ليس به نفس  
لاستداده حيط المراح الذي هو سبب العلاقة في النمط انشئت الى النفس  
لان النفس كما كانت حائطة لها بالذات فالجسم حافظ ايضا وان كان  
بالعرض وذلك لان استناد المراح المتضي لقطع العلامة انما يتطرق  
من جهة الجسم وتوارضه وادراك استناده استعماله عن كونه آلة  
لادس اي الجسم ومنه تطرق الفساد الى الشيء مما ليس به ان يتطرق  
منه الفساد حفظ ما لذلك اشياء لكنه حفظ بالعرض ثم ان الشيخ اكد  
هذا المألو به الاورد به هذا الفصل \* تبصرة \* ( اذا كانت  
النفس ذاتة قد استغنى عن ملكة الاتصال بالعقل العدا ان لم يضرها  
بما رآه من لآله فعمد رذائلها كما تحلت ولو حدثت ما تنبأنا انها لكان  
ذيعرض لآله لآله لا لآله ضاعوة \* فله كآله كما يمرض لا يخاله دوى  
الحس والحركة ليس تعرض هـ ا لملال بل كثير اما يتون  
دوى الحركة طابق الانحلال وانحوة آفة اما ثابتة  
واما بل من التور لا رد له ليس اذا كان يعرض له مع كلال الآلة  
كلان جـ ان لا يكون لها بل بنفسها وذلك لان علمت ان استند  
غير تنامي لم يفتح ان يملك يا ما فاقول ان اشياء قد يمرض من غير  
ما سفته من دمل نفسه \* ما من ذلك ولا على ان فعل له في نفسه  
ما داود دوه \* يستغله غيره ولا يتساحل له بل الى ان له فعلا  
بنفسه) قوا البصيرة جعل يبرصير كالآلحى اصرا والبيه جعل غير الة طنان  
كل ثم حفظ ما من تسوية هذا الفصل باستبصرة دون الاستدعاء مرض  
بار بحث لما ذكر فيه وشرح من لبحث لما ذكر في فصول  
لاسر في بابيهات لان ما استند بحث ادخل عن ادراك الشيء  
المضر امامه انما يكون في ذنبه الى العمى كثر منها في ذنبه الى النوم  
وما كونه من لهث ارضع من غيره ولا به يقينا من صار العاقل

ووجب المأجور رجوعه لمقدم السلام فيه كما لا في الأول فيلزم من ذلك وجوبه بعبارة \* لئلا يتركه \*  
لاوسم له الاثبات ان رجوعه لا يمكن ان يكون وصفاً ثبوته او اثبات ذلك انما يلزم من اشتراكه في الكثرة في ارجوعه  
وقوع الكثرة لان المتعاقبات في الماهية قد تترك في السلوب من غير وقوع التركيب فيها ان كل سبطين بفرض ان فانهما



يستتركان في سلب كل ماعداهما عنهما لا محالة وان كان الاشتراك في السلب يقتضي الكثرة لما كان الامر كذلك لا يقال هب ان الوجوب امر سلبى لكنا نقول لا بد وان يكون بين هذا الامر السلبى وبين التعينات التى دها يخالف كل واحد \* ٣١٣ \*

او التعين ملزم السلب لا نقول هذا ظاهر  
الاسقوط لان الامر السلبى نفي محض  
وعدم صرف ومعلوم ان اعتبار الذى  
ذكره لا يخرى فيه ثم ان سلب ان الوجوب  
وصف ثبوتى لكن لا سلب ان التعين  
كل واحد من تلك الاسماء المتعينة  
وصف ثبوتى وبيان من وجوه الاول  
ان التعين لو كان وصفا ثبويا  
لكان لكل واحد من افراد ماهية  
التعين تعين زائد عليه ولزم  
التسلسل لا يقال لم لا يجوز ان يكون  
التعين متعينا بنفسه لا نائقا  
ان التعين تقدير كونه ثبويا اما  
ان يكون تعين زيد هو تعين عمرو  
او غيره فان كان الاول لم يلزم من  
وحدة التعين وحدة التعين وعلى  
هذا التقدير يحتمل ان تكون الاشياء  
الواجبة لذاتها يكون لها تعين  
واحد وحيد تختار من الالات  
المذكورة في اتوحيد القسم الثانى  
وهو كون التعين لازما للوجوب ويلزم  
انه انما تحقق الوجوب بتحقيق  
ذلك التعين ونقول مع ذلك انه  
لا يلزم نفي التعدد كما في هذا الموضع  
واما الثانى وهو ان يكون تعين زيد  
مغايرا لتعين عمرو فالتعينان متشابهان  
في اصل ماهية التعينية وتمايز كل واحد  
منهما عن الآخر تعينه الخاص وما به  
الاشتراك غير ما به الامتياز وذلك  
يقضى ان يكون تعين المتعين زائدا عليه

لذاته بذاته وما عداه يفيد استتصاره بمسيره فتوله اذا كانت النفس  
الطفقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها ذلك ان  
الالات تكرر لما سلف في الفصل المقدم مع من يدفأ فائدة وهي ان فقدان  
الالات بعد حصول ملكة الاتصال بالنفس بالعقل الفعال لا يضرها  
في ثنائها في نفسها ولا في ثنائها على كالاتها الذاتية المستفادة من العقل  
الفعال فان الفاعل والقابل لهما موجودان معا عند فقدان الالات والالات  
المفقودة ليست بالالات لهما بل لغبرها وقوله لانها ساعقل بذاتها كما علمت  
اشارة الى ما مر في النقط الثالث من بيان كون النفس صفة لذاتها  
بالالات البدنية ثم انه اراد المسالعة في الضاح ذلك ليتضح الفرق  
بين الكمالات الذاتية الباقية مع النفس والكمالات الذاتية البدنية  
الزائلة عنها بعد المداومة فذكر على ذلك اربع حجج منها واحدة في هذا  
العصل وهي استثنائية متصلة مقدمها قوله ولما عرفت بانها واثباتها  
متصلة كلية موجبة وهي قوله لكان لا يعرض لآلة كلال الا ويعرض  
للقوة كلال وصورتها هكذا لو كان تعمل النفس بالالات بدنية لكان كلما  
يعرض لتلك الالات كلال يعرض لها في تعقلها كلال وذلك  
واضح فان اختلال الشرط يقتضى اختلال مشروطه  
وقوله كما يعرض لآلة لقوى الحس والحركة استشهاده بالافعال التى  
تصدر عنها بالالات البدنية وينحى باختلالها وفائدة هذا الاستشهاد  
ان حودة العاقلية قد يكون بسبب التمرن الحاصل للفاعل بعد صدور  
الفعل عنه دفعات كثيرة وقد يكون بسبب التجربة الحاصلة عند استحضار  
صور افعال مختلفة صدرت عنه وقد يكون بسبب القوة التى بها يكون  
اقتداره على الفعل اتم اقتدار والانسان في سبب الانحطاط يكون اجود  
تعقلا منه في سبب الهوى والجوهر الثلاثة جميعا ويكون اجود احساسا  
بالوجهين الاولين اعنى بسبب التمرن والتجارب المقتضية لاستنبات  
للمحسوسات دون لوجه الاحيرة فانه لا يكون احدا سمعا ولا بصرا والمراد  
ههنا الفرق بين الامرين بهذا الوجه فلذلك اورد الاستشهاد بالاحساس  
والحرك وقوله وان كان ليس يعرض هذا الكلال استثناء لنقض التالى  
وهو متصلة سالبة حربية تقديره ولكن ليس كلما يعرض للالات كلال  
يعرض للنفس في تعقلها كلال بل قد يكمل الالات ولا تكمل هي  
في تعقلها بل اما يثبت واما زيد وينمو كما في سبب الانحطاط وايضا

ولزم التسلسل الثانى وهو \* ٤٠ \* ان التعين لو كان وصفا ثبويا لكان انضمامه الى غيره يتوقف على وجود  
ذلك الغير في الخارج ووجود ذلك الغير في الخارج يتوقف على تعينه لان ما لا يتعين لا يوجد في الخارج فان كان تعين ذلك  
المعين في الخارج هو التعين الاول والذي فرضنا انضمامه اليه لزم الدور لانه لا ينضم اليه ذلك التعين الا بعد وجوده في الخارج



و قد توجد في الخارج الابدان انضمام ذلك التعيين اليه وان كان تعيين آخر لم ان يكون شيء تعيينان فيكون متعينين فيكون الواحد  
 اثنين وهو محال ولان الكلام في كيفية انضمام التعيين الثاني اليه كما كلف في كيفية انضمام التعيين الاول اليه والمزم التسلل واجبة  
 لا محال وتعدد الواحد وكل ذلك محال واذا ثبت ان تعيين الشيء \* ٣١٤ \* لا يجوز ان يكون وصفا بوثيا

زائدا عليه لم يلزم من اختلافهما  
 بالتعيين وقوع الكثرة في ذات كل  
 واحد منهما لان الاختلاف في الامور  
 السلبية لا يوجب الكثرة على ما مر  
 لا يقال هب ان الوجوب والتعيين  
 امر ساي لكن لا بد وان يكون بين  
 الوجوب وبين التعيين ملازمة قاما  
 ان يكون الملزوم هو الوجوب  
 او التعيين ويعود الالزام لانا نقول  
 هذا ظاهر السقوط لان الامور  
 الالهية عدم صرف ونفي محض  
 وكيف يفعل فيه ما ذكرتموه ثم اثبت  
 ساعدنا على هذين المقامين ولكن  
 هذا المحال لازم ايضا على القائلين  
 بالوحدة لان ذات الله تبارك وتعالى  
 يشارك الممكنات في الوجود ويمتاز  
 عنها بتعيينها وتخصها وما به  
 الامتياز مغاير لما به الاشتراك فذاته  
 تعالى مركبة من الوجود الذي تشارك  
 غيره فيه ومن التعيين الذي امتاز  
 عن غيره فيه قاما ان يكون بين هذين  
 الاعتبارين اللازمة او لا يكون فان كان  
 قاما ان يكون الملزوم هو الوجود  
 فيلزم ان يكون ذلك التعيين لازما  
 لكل وجود فيكون كل وجود هو  
 ذلك المعين هذا خاف وسقط  
 واما ان يكون بالعكس فيكون  
 الوجود لازما ومعلولا ويعود الاشكال  
 وان لم يكن بينهما ملازمة عادت  
 المحالات لا يقال لانفسهم ان واجب

كما يكون بعد توالي الادكار المؤدية الى العلوم فار الدماغ اصف بكثرة  
 الحركات الفكرية والنفس تقوى لازدياد كمالها وهذا الاستثناء اشج  
 نقض القدم وهو ان تعاقبها ليس بالالات مدنية وههنا قدمت الحجة  
 ثم ان الشيخ اشعل نفي وهو يمكن ان يرض ههنا وهو ان يقال لو كان  
 عدم كلال النفس في تعاقبها مع كلال الآلة دالا على ان تعاقبها ليس  
 بالآلة كان وجود كلالها في تعاقبها مع كلال الآلة دالا على ان تعاقبها  
 بالآلة فذكر ان هذا استثناء لعين التي وهو غير متبع ثم انه زاد في بيانه بان  
 وجود الفعل انتهى في صورة معينة بدل على كونه فاعلا مطلقا اما عدمه  
 في صورة معينة فلا يدل على كونه غير فاعل اصلا قال الف ضل الشارح  
 مترضا على ذلك يجوز ان يكون المعبر في بقاء النفس على كمال تعاقبها  
 حسدا معين من الصحة البدنية وهو باق الى آخر الشيخوخة ويكون  
 التقصير الحاصل في زمان الكهولة وافضا فيما يزيد على ذلك المعبر  
 بخلاف الحاصل في آخر الشيخوخة فانه وقع في نفس ذلك المعبر وحيث  
 يكون انقضاءه في محلا دون الاول كان للصحة المعبرة في بقاء القوة  
 الحيوانية حدا ما لا يبقى تلك القوة بدونها ويبقى مع الازدياد والاتقص  
 فيما وراءه ثم انه حل الازدياد في الكمول على اجتماع العلوم الكثيرة  
 هندهم في ذلك السر مع عدم الاختلال واقول القوة الحيوانية تقع  
 بالاشتراك على الكمال الاول الذي به يكون الحيوان حيوانا وعلى الكمالات  
 الثانية الصادرة عنه والاول امر لا يحتمل الزيادة والتقصان بخلاف الثاني  
 فالحد المعين من الصحة الذي لا يزيد ولا ينقص منه في بقاء الاول واما المعبر  
 في الثاني فالصحة القابلة لازدياد والاتقص وذلك بزيادة الكمالات بازديادها  
 وينقص باتقصها وههنا ليس الكلام في الكمال الاول للنفس العاقلة بل  
 في كالاتها الثانية القابلة للازدياد والاتقص وظاهر انها لو كانت معتنضة  
 بالالات المختلفة الاوال لاختلفت باختلافها كما اختلفت الكمالات الحيوانية  
 وليس الامر كذلك واما حل الازدياد الحاصل في الكهولة على اجتماع  
 العلوم الكثيرة فغير ما نحن فيه على ما مر هذا مع ان الشيخ معترف بان  
 هذه الحجة والحجة التي اوردها بعدها من الحجج الاقناعية في هذا الباب  
 على ما ذكره في سائر كتبه يعني انها تكون مقنعة للمسترشدين وان لم  
 تكن مسكتة للباحدين فان الاقناعات العلمية تكون هكذا على

الوجود يساوي الممكنات في الوجود وثبت سلمنا ولكن لانفسهم ان التعيين امر زائد لانا نقول \* ما \*  
 اما عن الاول على خلاف اتفاق الفلاسفة وايضا فلو جاز ان يقال الموجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك  
 اللفظي فلم لا يجوز ان يكون الواجب مقولا على الاشياء الواجبة بالذات على سبيل الاشتراك اللفظي



وحينئذ يرفع اصل الحق عن الثاني انكم اذا متم كيون التعيين وصغاثيوتيا بطل اصل مجتكم وههنا  
اصولة اخرى ولكن فيما اوردناه كفاية ولترجع الى شرح المتن اما قوله ( واجب الوجود التعيين ان كان تعينه  
ذلك لانه واجب الوجود فلا \* ٣١٥ \* واجب وجود غيره ) فاعلم ان هذا هو القسم الثاني الذي

جعلنا فيه الوجوب ملزوم ذلك التعيين  
فان على هذا التقدير يلزم ان يقال  
ايضا حصل الوجوب حصل معه  
ذلك التعيين وكل واجب فهو ذلك  
الشخص فيكون الواجب واحدا لا غير  
واما قوله ( وان لم يكن تعينه لذلك بل  
لامر آخر فهو معلول ) فاعلم ان المراد منه  
ابطال القسم الذي جعلنا فيه الواجب  
معرض ذلك التعيين لان ذلك التعيين  
اذا كان عارضا مفارقا لذلك الوجوب  
وكل مارض فلا بد وان يكون معلول  
سبب منفصل لزم ان يكون ذلك  
التعيين معلول سبب منفصل فيكون  
واجب وجود التعيين لسبب  
منفصل هذا خلف واما قوله وان كان  
واجب الوجود لازما لتعيينه كان  
الوجود لازما لماهية غيره اوصفته  
وذلك محال فاعلم ان المراد منه ابطال  
القسم الذي جعلنا فيه الوجوب  
لازما لتعيينه وانما ابطال ذلك بانه  
لو كان الواجب معلولا للماهية  
لكان متأخرا عن الوجود فيكون  
تلك الماهية متقدمة بوجودها على  
وجودها وهو محال واما قوله ( وان  
كان عارضا فهو اولي بان يكون  
لعلة ) فاعلم ان هذا هو القسم الرابع  
وهو ان يكون الوجوب عارضا لذلك  
التعيين ولا شك في فساده وعند هذا  
الكلام تم فساد الاقسام الثلاثة  
وبه يتم الدلالة واما قوله ( به ذلك  
وان كان ما تعين به عارضا لذلك  
فهو لعلة ) فاعلم ان هذا هو القسم الثاني

ما يستعمل في الخطابة فانها تطابق هناك على كل ما يفيد ظاهرا ما عدا  
كان او كان باوهي بهذا الاعتبار من التجريبات وما جرى مجراها  
بما يعدم من اليقنيات \* زياده تبصرة \* ( تأمل ايضا ان القوى  
القائمة بالادان كلها تكرر الافاعيل لاسيما القوية وخصوصا اذا اتبعت  
فعلا ولا على امور كان الضيق في مثل تلك الحال غير مشهور به كارباحة  
الضعيفة اثر القوية ) يقال خرجت في اثر فلان بكسر الهمزة اي في اثره وهذه  
حجة ثانية وتقريرها ان تكرر الافاعيل وخصوصا الافاعيل القوية الشدة تكل  
القوى البدنية امرها واثمها ذلك انجزة والاعمال التجريبية فطاهر  
واما القياس فلان تلك الافاعيل لانصهر عن قواها الامم اتبع  
الموضوعات في تلك القوى كالمحسوسات في المدركة وكحركة  
الاعضاء عند تحريك غيرها في الحركة والانفعالات لا يكون الاعن قاهر  
يقهر طبيعة المنفعل وبمعنى لمتاومة فهو والقول وان كان  
مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طابع المناصر التي يتألف  
موضوعات تلك القوى عنهما فيكون تلك الطبايع مقسورة عليها  
مقاومة لتلك القوى في افعالها والتنازع والتقاوم يقتضى الوهن فيها  
جميعا وربما يبلغ الكلال والوهن جدا يعجز عنه القوة من فعلها  
او يبطل كامين تضاعف بعد مشاهدة النور الشديد عن الابصار او  
تعمى \* قوله \* ( واذ قال القوة العاقلة قد يكون كثيرا بخلاف  
ما وصف ) هذه القضية هي صفى انقاس وكبره ما سر وتقريره  
ان يقال العاقلة قد لا يكلها كثرة الافاعيل وكل قوة بدنية فدائما يكلها  
كثرة الافاعيل فالعاقلة ليست بدنية والعاقلة وان كانت تعقها مع  
افعالها لكانها لا تضاعف ولا تكل بالانفعل لبساطة جوهرها وخلوها  
عن التقاوم المذكور بخلاف البدنية وانما قال قد يكون كثيرا بخلاف  
ما وصف ولم يقل دائما لان العاقلة اذا كان تعقلها بمسارعة من الفكرة  
التي هي قوة بدنية فقد يضعف عن التعقل لذاتها ولكن لضعف  
معاونها والحاصل ان تكرر الافعال يوهن القوى البدنية ويؤثر عليها دائما  
ولا يوهن العقلية دائما بل ربما يقويها ويشجعها فضلا عن الابطال  
واعتراض الفاضل السارح بتجويز كون العاقلة مخافة لاسار القوى  
بالنوع مع كون الجميع بدنية وحينئذ لا يبعد اختصاص البعض بالكلال  
دون البعض ساقط لان القياس المذكور ياباه واما قوله الخيال يدرك

الذي ذكرناه والشيخ لما ذكره لم يذكر في ابطاله الا ان قال لو كان تعينه لكونه واجبا بل لامر آخر فهو معلول ثم انه  
اعاد هذا الكلام مرة اخرى وزاد في بيان ابطاله بان قال ان الذي جعلناه علة لتعيين واجب الوجود اما ان يكون  
علة لتعيينه الذي به صارت ماهيته مشخصة فحينئذ يكون العلة علة لخصوصية ما بالذات بحسب وجوده وهو محال



ولما ان تكون غرضه لتعين آخر بعد التعين الاول السابق وكلامنا في ذلك التعين السابق وباقي الاقسام الاخر  
محال فاعلم انه او ذكر هذا الكلام حين ما يعرض لابطال القسم انه في اسكان القسم اقرب الى الخط فاما الآن  
فقد ظهر لمصدر ايضا \* فائدة \* (اعلم من هذا ان الاشياء \* ٣١٦ \* التي اياها نوع واحد

فانما ثبت ان افعالها لا يرى وانه اذا لم يكن  
مع 'اوا' منهن القوة القابلة لتأثير  
الاول نوعي المسادة بتعين الا ان يكون  
من حقي نوعها ان يوجد شخص واحد  
واما اذا كان يمكن في طبيعة نوعها  
ان يحمل على كبر بين تعين كل  
واحد بعينه فلا يكون سبب  
وليس انما في نفس الامور اذا كان  
لا احد من بينهن اي الموضوع وفيما  
يشري محرا \* \* التفسير \* قال  
رعى الله عنه الاشخاص الداخلة  
في النوع الواحد انما يتخصص  
بسبب المواد لان تعين الشخص  
لغيره منهن ان كان تلك الطبيعة انوعية  
ليكانت تحصلت تلك الطبيعة  
انوعية في كل ذلك التعين وكل  
تلك الحقيقة هو ذلك الشخص وحيد  
يكون نوعها في شخصها اي  
لا يوجد من تلك الحقيقة الاشخاص واحد  
واما ذاته يمكن تعيينه بسبب ماهيتها  
فلا بد وان يكون له خارجية وليست  
تلك العلة الابدع القوابل واذا  
عرفت هذه القاعدة ظهر استحالة  
اجتماع المثليين في محل واحد لان  
المغايرة بين المثليين اذا لم يكن التغير  
القوابل في حيث لا يحصل تغير  
القوابل لا يحصل التغير بين الامور  
الحالة ولقائل ان يقول لم قلتم انه  
لا علة لتغير الاشياء المثلية التغير  
محالها وبيانه هو ان تلك المحال

البقة بعد تحليل الحبل فاذن الحكم بان الضعيف غير مشهور به انما اقوى  
ليس بكلي فليس بشيء لانهم لا يعنون بقوة الحسوس كبره ولا بضعة  
صغره بل يعنون بهما شدة تأثيره في الحساسة وصعته \* زيادة  
تبصرة \* (ما كان فعله بالآلة ولم يكن له خاص لم يكن له فعل  
في الآلة ولهذا فان اقوى الحساسة لا تدرك آلاتها بوجد ولا تدرك  
ادراكها بوجه لانها لا آلات لها الى آلاتها وادراكها ولا فعل  
لها الا بالآلة وليس اقوى العقلية كذلك فانها لا تدرك كل شيء ) قول  
هذه حجة ثالثة وهي اوضح من المارة كوربين قبلها وهي منبهة على  
قضية واضحة هي ان كل فاعل ليس له فعل الا بتوسط آلة فلا فعل له  
في شيء لا يمكن ان يتوسط آتته بينه وبين ذلك الشيء ويتفرع منه مقدمة  
هي كبرى هذه الحجة وهي قولنا كل مدرك بالآلة جسمانية فلا يمكنه  
ان يدرك ذاته ولا آتته ولا ادراكه فان الآلة الجسمانية لا يمكن ان يتوسط  
بينه وبين هذه الامور وصغرها قولنا العاقل مدركة لذاتها ولا  
ادراكها وجميع ما يظن انها آلاتها والتجربة قولنا وليست العاقل  
مدركة بالآلة جسمانية واعتراض الفاضل الشارح على ذلك بتجوز  
علاق المدركة الجسمانية بنفسها وبمعادها ما مدفع بما مر في النمط  
السادس من امتناع صدور الاعمال عن القوى الحاملة في الاجسام  
من غير توسط تلك الاجسام والشيخ انما مثل بالقوى الحساسة التي لا يمكن  
لها ان تدرك انفسها ولا آلاتها ولا ادراكاتها الا بوضوح فساد الحكم  
على القوى الجسمانية المدركة بادراك كل شيء \* زيادة تبصرة \* (او كانت القوى  
لها قاية منطقية في جسم من قلب او دماغ كانت دائمة التعقل له او كانت لا تعقله  
الآلة ) وهذه حجة رابعة وهي اوضح الحجج على هذا المطلوب وهي  
منبهة على مقدمات احديها ان الادراك انما يكون بمقارنة صورة المدرك  
للمدرك والثانية ان المدرك ان كان مدركا بذاته كانت المقارنة بموصول  
الصورة في ذاته وان كان مدركا بالآلة كانت بموصولها في آتته وهذا ان  
مما مر به انهما في النوع الثالث والافئ ان الامر الجسماني لا يمكن  
ان يكون ماعلة الا بواسطة اجسامها التي هي موضوعاتها فان تلك  
الاجسام آلاتها في افعالها وهذا مما مر بينه في النمط السادس والرابعة  
ان الامور المنجدة في الماهية لا يتغير الا بسبب اقترانها بامور متغيرة

ايضا متغيرة مماثلة فوجب ان يكون للمحال محال اخر الى غير النهاية ولا دفع لذلك \* اما \*  
الا احد امرين احدهما انها المحال الى ما لا يوجد لكل واحد منها مماثلة وهو مستبعد جدا لانه يلزم ان لا يوجد جسمان  
متماثلان قط وينقض صحة القول بمذهب ذي القراطيس في الاجزاء التي لا تجزى وقوعا وان كان تجزى



وهما والاخر ان تعقل تغاير المحلين بالحالين ومغايرة الحالين بالمحلين وهذا باطل لان الوجود لا يغاير كل واحد منهما بمغايرة الآخر لزم الدور وان لا يغاير كل واحد منهما بذات الآخر فهو باطل لانه لو لا مغايرة المحلين لما تغاير الحالان ولو لا مغايرة الحالين لما تغاير

﴿ ٣١٧ ﴾

اما مادية كتغاير الاشخاص المتفقة بالنوع او غير مادية كتغاير الانواع المتفقة بالجنس او بسبب اقتران البعض بشئ ونحو ذلك الشئ اما مادي وهو كتغاير الانسان الجزئي للانسان من حيث هو طبيعة او غير مادي كتغاير الانسان الكلي من حيث هو طبيعة وينبني من ذلك امتناع تغاير الاشخاص المتفقة بالنوع من غير تغاير المواد وما يجري مجراها على ما بين في النمط الرابع واذ قد تقدم هذا فنقول هذه الجملة استثنائية من متصلة مؤلفة من حالية ومنفصلة وهي قوائنا لركانت القوة العاقلة منطبعة في جسم لكانت هي اما دائمة التعقل لذلك الجسم او غير متعقلة له في وقت من الاوقات والازوم انما يتبين بابطال قسم آخر يصير به المتصلة حقيقية وهو ان يكون تعقل العاقل لذلك الجسم في وقت دون وقت فالشيخ ابطال هذا القسم بيانا للملازمة المتصلة المذكورة \* قوله \* ( لانها انما تتعقل بمحصول صورة المتعقل لها ) وهذه اشارة الى المقدمة الاولى التي ذكرناها وانما اوردها لان القسم الفاسد من المتصلة انما يتبين فسادها بها \* وقوله \* ( فان استأنفت تعقلا بعد ما لم يكن فيكون قد حصل لها ضرورة التعقل بعد ما لم يكن لها ) متصلة اخرى وضع في مقدمتها القسم الفاسد وهو تجدد التعقل وفي تاليها تجدد الصورة اللازم لتجديد التعقل \* وقوله \* ( ولانها مادية ) اشارة الى المقدمة الثالثة وهي كون المادة آلة للمدركة المادية \* وقوله \*

( فيلزم ان يكون ما يحصل لها من صورة التعقل من مادته موجودا في مادته ايضا ) اشارة الى المقدمة الثانية \* وقوله \* ( ولان حصوله متجدد فهو غير الصورة التي لم تر له في مادته لمادته بالعدد ) اشارة الى تغاير صورتين اعني صورتي الآلة المتجددة عند التعقل والمعترة الوجود حالي التعقل وعدمه وهذا التغاير لازم للتالي المذكور \* وقوله \* ( فيكون قد حصل في مادة واحدة متوفرة باعراض باعيا لها صورتان لشيء واحد معا ) اشارة الى المقدمة الرابعة وانما قيد المادة باكتفاء اعراض باعيا لهما لان الاعراض المختلفة قد تكون مقتضية لتغاير المادة \* وقوله \* ( وقد سبق بيان فساد هذا ) اشارة الى ما مر في النمط الرابع وعند ذلك ظهر فساد التالى المقضى لفساد المقدم وهو فرض استثنائي تعقل الآلة فظهر من ذلك ان العاقلة

الدور ثم لئن وقعت المساعدة على هذه القاعدة لكنها لا يتشبه على اصولهم لان عندهم الوجوب الواجب مساو للوجود الممكن مع ان الوجود الواجب محدد عن الماهية والقابل واذا كان الامر كذلك لم يجب في الماهية المجردة عن القابل ان يكون شخصها في نوعها لان وجود الله تعالى ماهية مجردة عن القوابل ثم ههنا وجودات اخرى وجودات الماهيات الممكنة وتلك الوجودات مساوية لذلك الوجود الواجب فان منع كون هذه الوجودات مساوية لذلك الوجود الواجب فقد جعل قول الموجود على الواجب والممكن بالاشتراك وانه باطل وهم لا يقولون به واعلم ان غرض الشيخ من ايراد هذا الفصل في هذا الباب ان الجملة التي ذكرها في الفصل السالف حجة عامة في ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون جنسا تحت انواع او نوعا تحت اشخاص والذي ذكره في هذا الفصل حجة خاصة في ان واجب الوجود يستحيل ان يكون نوعا تحت اشخاص لان اشخاص النوع الواحد انما يتكرر اذا كانت مادية كما بينه واما استحالة الاشياء الواجبة ان تكون مادية استحالة ان يكون الواجب نوعا تحت اشخاص \* تدنيب \* ( قد حصل

من هذا ان واجب الوجود بحسب تعيين ذاته وانه واجب الوجود لا يقابل على كثرته بوجه ) \* التفسير \* قال رضى الله عنه هذا الكلام غنى عن الشرح \* المسئلة الخامسة \* في تنزيه ذات واجب الوجود تعالى عن الكثرة خيبة فصول واعلم ان الشيخ انما اخر هذه المسئلة عن التي قبلها لافتقارها اليها على ما سبق في



ان شاء الله تعالى بيانه واعلم ان الكثرة الواقعة في الشيء تارة تكون حسية كتألف الجسم من اجزائه الجسمانية وقد تكون عقلية كتألف الجسم من الهولي والصورة وتألف الانواع من الاجناس والفصول والشيخ ذكر اولا برهانا عاما على امتناع التركيب ثم اردفه بالبراهين الخاصة \* اشارة \* (لوالتام ذات واجب \* ٣١٨ \* الوجود من شئين

او اشياء يجتمع اوجب بها ولكن الواحد منها او كل واحد منها قبل الواجب الوجود ومقوما للواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى (ولا في الكم) \* لتفسير الغرض من هذا الفصل ذكر البرهان العام على امتناع الكثرة وتقريره ان كل ماهية مركبة من امور فانها مفترقة الى كل واحد من اجزائها وكل واحد من اجزائها غير هاء فكل ماهية مركبة فهي مفترقة الى غيرها وكل ما افتقر الى غيره فهو ممكن فكل ماهية مركبة فهي ممكنة ولا شيء من الواجب لذاته يمكن فالواجب لذاته لا يكون مركبا اصلا لا يقال لم لا يجوز ان يقال تلك الماهية وان كانت ممكنة لاجل افتقارها الى كل واحد من اجزائها لكنها واجبة بمعنى الاستغناء عن السبب الخارجي وذلك لان اجزاءها واجبة ويلزم من وجوب اجزائها وجوبها واستغناؤها عن السبب فنقول ان كان الواجب من تلك الاجزاء ليس الا الواحد والباقي معلولا له وذلك الجزء الواحد البسيط كان الشيء الذي هو واجب الوجود بسيطا وهو المطلوب وان كان الواجب منها اكثر من الواحد كان واجب الوجود اكثر من واحد وقد ثبت فساد ذلك وعند هذا يظهر ان هذه المسئلة مبنية على الي قبلها فلذلك اخرها الشيخ عنها ولترجع الى شرح المتن اما قوله لوالتام ذات

اعلم ان كانت عاقلة بالصورة المستمرة الوجود معها وهو المراد من قوله (فان هذه الصورة التي بها نصير القوة المتعقلة متعقلة لانهما تكون الصورة التي للشيء الذي فيه القوة المتعقلة \* وقوله \* (واقوة المتعقلة متعارضة لها دائما) اشارة الى معية هاء في جميع الاوقات \* وقوله \* (فاما ان يكون تلك المقارنة توجب التعقل دائما اولا بحتم التعقل اصلا) انتاج لاستلزام مقدم المتصلة الاولى للمفصلة المذكورة التي هي تالي تلك المتصلة \* وقوله \* (وليس ولا واحد من الامرين بصحيح) استثناء لتقيض التالي بفساد قسمي المتصلة مع الان الحق كون الانسان متعقلا لاعتضائه في وقت دون وقت فاذن المقدم وهو كون العاقلة منطبعة في جسم باطل وهو المطلوب والفاضل الشارح اعاد الاعتراض على المقدمات المذكورة في هذا الموضع فمنها قوله على المقدمة الاولى المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في الخارج في تمام الماهية والالجزان يكون السواد مثل البياض في تمام الماهية لان المناسبة بين السواد والبياض لا يشتركا في كونهما عرضين حالين في محل محسوسين انهم من المناسبة بين المعقول من السماء الذي هو عرض غير محسوس حال في محل كذلك وبين السماء الموجودة التي هي جوهر محسوس موجود في الخارج محيط بالارض وانا عود ايضا فاقول ان ماهية الشيء هي ما يحصل في العقل من ذلك الشيء نفسه دون عوارضه الخارجية عنه ولذلك اشتقت لفظة الماهية من لفظة ماهو فان الجواب عنها يكون بهما ولما كان ذلك كذلك كان معنى قول القائل المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في الخارج هو ان السماء المعقولة المجردة عن اللواحق ليست بمساوية للسماء المحسوسة المقارنة اياها وحينئذ ان اراد بعدم المساواة التجرد والانجريد كان صادقا وان اراد به ان مفهوم السماء نفسه ليس بمشترك بين المجردة والمقارنة كان ذلك كاذبا فان زاد وقال المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في تمام الماهية كما قال هذا الفاضل كان معناه ان المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في تمام المعقولة اي ليس بمساو لها حال كونها معقولة فهذا هذان كما تسمعه فان المعقول من السماء نفس ماهية السماء الموجودة فضلا عن المساوات واما كون السواد غير مساو للبياض في تمام المعقولة

واجب الوجود من شئين او اشياء يجتمع اوجب بها فاعلم ان معناه انها لو كانت مركبة لكانت مفترقة الى كل واحد من اجزائها واما قوله وان كان الواحد منها او كل واحد منها قبل الواجب الوجود ومقسوما للواجب الوجود فانه اذا كانت الجملة مفترقة الى تلك الاحاد كان كل واحد من تلك الاحاد متقدما



على واجب الوجود ومقوماته لكن ذلك محال فواجب الوجود اذن غير منقسم اصلا ثم لقائل ان يقول لم قال ولكن الواحد منها او كل واحد منها قبل الواجب الوجود وما الغائبة في هذا التريد فنقول ان من المركبات ما يتقدم عليها كل واحد من اجزائها \* ٣١٩ \* وهو ظاهر ومنها ما لا يكون كذلك كالجسم على مذهب الشيخ فانه

مرسكب من الهيولى والصورة والهيولى لا تتقدم بالوجود على الجسم لان الهيولى شئ بالقوة ومتى حصلت بالفعل فهو الجسم فاذن ليس للهيولى تقدم بالوجود على الجسم وان كان جزأه فهنا جميع اجزاء المركب غير سابق عليه بل البعض دون البعض وهذا الكلام وان كنا لانعتقد فيه ولكن تفسير كلام الرجل بما يوافق اصوله هو الواجب \* اشارة \* (كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم له لماهيته ولا يجوز ان يكون لازما لذاته على ما بان فبقى ان يكون عن غيره \* التفسير \* لما فرغ من الدلالة على استحالة الكثرة على الاطلاق في ذاته شرع الآن فيما يدل على امتناع كل واحد من اقسام الكثرة والمقصود من هذا الفصل بيان انه تعالى ليس فيه كثره بسبب مغايرة الوجود والماهية وتقريره ان كل ما لا يكون الوجود نفس ماهيته فالوجود اما ان يكون جزءا من ماهيته او خارجا عنها فان كان جزءا من ماهيته فهو محال اما ولا فلائه يصير ماهيته تعالى مركبة وقبان فسادا واما ان يكون ماهيته اذا كانت مركبة من الوجود ومن غيره ومن المعلوم بالضرورة ان احد الجزئين خارج عن الآخر فالجزء الذي

فظاهر وظاهر ان المناسبة بين الموضوعين غير صحيحة فان الفرق بين السماء المعقولة والمحسوسة يكون احدهما عرضا في محل مجرد غير محسوس والاخر جوهر محسوس لا في محل فرق بين الطبيعة النوعية المحصلة الماخوذة تارة مع عوارض وتارة مع مقابلاتها والفرق بين السواد والبياض فرق بين الطبيعة الجنسية الغير المحصلة الماخوذة تارة مع فصل يقومها نوما وتارة مع فصل آخر يقومها نوما مضادا للاول على ان السماء المعقولة اذا اخذت من حيث هي عرض قائم بنفسه مالم يكن ماهية للسماء انما يكون ماهية لها من حيث يكون صورة حصلت في العقل مطابقة لها ومنها قوله لا يلزم من كون العاقلة متعلقة لمحلها بصورة مساوية لمحلها اجتماع صورتين متمثلتين في محلها لان احدهما حالة في العاقلة والاخرى محل لها والجواب عنه بعدما مر ان العاقلة لو كانت محلا لصورة من غير ان تحمل تلك الصورة في محلها كانت ذات فعل من غير مشاركة المحل ولما كان كل فاعل جسماني فاعلا بمشاركة الجسم لما مر في المقدمة الثالثة كان كل فاعل من غير مشاركة الجسم فهو غير جسماني فاذن العاقلة ليست بجسمانية ولو كانت محلا لصورة حلت في محلها ماد المحال المذكور فان قيل الفرق بين الصورتين باق لان احديهما حالة في العاقلة وفي محلها معا والاخرى حالة في محلها فقط قلنا هذا النوع من الحلول افتران ماعلى مامر وافتران الشئ باحد الشئين المتقارنين دون الآخر غير معقول ومع ذلك فالمحال المذكور باق بحاله للقول بحلول صورتين متحدتي الماهية في محل واحد ومنها قوله الجسم قد يحل فيه اعراض ولا شك ان وجوداتها الزائدة على ماهياتها متمثلة وحالة في الجسم ويلزم من ذلك اجتماع المثاليين والجواب الوجود ليس بعرض حال في محل ووجودات الاعراض ليست بمتماثلة بل هي متخالفة بالحقيقى ومشاركة في لازم واحد هو الوجود المشترك المقول بالتشكيك عليها وعلى غيرها وهذه الاعتراضات وامثالها متولدة من الاصول الفاسدة التى سبق ذكرها ومنها قوله هذه الحجة بعينها تقتضى اما كون النفس عالمة بصفتها ولوازمها ابدا او غير عالمة بشئ منها في وقت من الاوقات وذلك لبيانكم الذى ذكرتموه بعينه والجواب ان الصفات والاوزام منقسمة الى ما يجب للنفس

هو الوجود خارج عن الجزء الآخر فاما ان يكون هذا الوجوب قائما بنفسه فيكون واجبا لذاته ويكون الوجود حينئذ تمام ماهيته وقد فرضنا انه ليس كذلك واما ان لا يكون قائما بنفسه بل يكون صفة لشيء آخر والصفة خارجة عن الموصوف فيكون الوجود خارجا عن الذات لاجزا منها فثبت ان الوجود لا بد



وان يكون اما نفس الماهية او خارجا عنها واما انقسم الثالث وهو ان يكون خارجا عن الماهية فقد بينا ان الذي يكون كذلك كان وجوده مستفادا من الغير فالواجب لذاته يستحيل ان يكون كذلك وانرجع الى شرح المتن اما قوله كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما استبرأ قبل فالوجود غير \* ٣٢٠ \* مفهوم لماهيته فاعلم ان المراد

منه ان الشيء الذي لا يكون الوجود تمام ماهية مدقاة يستحيل ان يكون ايضا جزءا من ماهيته على ما ينشأ ويجب ان تفسر قوله كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته بما لا يكون الوجود تمام ماهيته اذ لو حملناه على ظاهره لم يبق بين المحسوس والموضوع فرق لانه لا فرق بين قولنا الوجود غير داخل في ذاته وبين قولنا غير مفهوم لماهيته وحيث يصير العي كل ما لا يكون الوجود جزءا من ذاته لم يكن الوجود جزءا من ذاته فاما اذا فسرناه بما ذكرناه استقام الكلام واما قوله ولا يجوز ان يكون لا زماله انه على ما بان فبقى ان يكون عن غيره فاعلم ان معناه ان الذي لا يكون الوجود نفس ذاته لا يجوز ان يكون جزءا من ذاته فقد ثبت فيما مر انه لا يجوز ان يكون خارجا عن ذاته لا زماله فلم يبق الا ان يكون مستفادا من الغير ولما استحسنا ذلك في حق واجب الوجود وجب ان يكون وجوده نفس ذاته واهم ان الكلام المستقصى في هذا المعنى قدم \* تنبيه \* (كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لا بذاته وكل جسم محسوس فهو متعلق بالنفس كميت وبالقسمة المعنوية الى هوني وصورة وايضا هكل جسم محسوس يوجد جسم آخر من نوعه اذن غير نوعه الا باعتبار جسميته فكل جسم محسوس

لذاتها ككونها مدركة لذاتها والى ما يجب له بعد مقايستها بالاشياء الغائبة لها ككونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للصنف الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست بمدركة للصنف الثاني الاحالة المقايسة لفقدان السرط في غير تلك الحالة \* تكلمة لهذه الاشارات \* ( فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل مثله ان يعقل بذاته ) لما فرغ من اقامة الحجة على كون النفس عاقلة بذاتها الى اكمال الكلام في بقائها على كالاتها الذاتية بعد مفارقة البدن ولذلك وسم الفصل بتكملة الفصول المتقدمة وجعل قوله فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل مثله ان يعقل بذاته نتيجة للحجج المذكورة \* قوله \* ( ولانه اصل فلن يكون مركبا قوة قالة للفساد مقارنة لقوة الثبات فان اخذت لاعلى انها اصل بل كالمركب من شئ كالهول وشئ كالصورة عمدنا بالكلام نحو الاصل من جزئية ) عند ابتداء احتجاجه على بقاء النفس ويريد بالاصل كل بسيط غير حال في شئ من شأنه ان يوجد فيه اعراض وصور وان يزول عنه تلك الاعراض والصور وهو باق في الحالتين فهو اصل بالقياس اليهما واذا تقرر هذا فنقول كل موجود يبقى زمانا ويكون من شأنه ان يفسد كان قبل الفساد باقيا بالفعل وفسادا بالقوة وفعل البقاء غير قوة الفساد والا كان كل باق يمكن الفساد وكل يمكن الفساد باقيا فاذن هم لامرين مختلفين والاصل لا يمكن ان يكون مشتركا على شيئين مختلفين اذ هو بسيط فالتفكير ان كان اصلا فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد ومقارنة لقوة انبثات وان لم يكن اصلا لم يكن بسيطا غير حال كان اما مركبا واما حالا وان كان باطلا لمركب والمركب يكون مركبا من بسائط غير حالة اما بعضها كالسادة من الجسم واما كلها وعلى التقديرين فالبسيط الغير الحال اعنى الاصل موجود في المركب وهو غير مركب من قوة الفساد ووجود الثبات \* قوله \* ( والاعراض وجودها في موضوعاتها وقوة فسادها وحدواتها في موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب ) هذا جواب عن سؤال وهو ان يقال كثير من الاعراض والصور تكون باقية ممكنة الفساد مع بساطتها فلو كانت النفس كذلك فاحاط بان قوة فساد انما لها انما تكرر في موضوعاتها الحاملة لوجوداتها وذلك لانها بساطتها

وكل متعلق الوجود بالهول \* التفسير \* عرضه من هذا اصل بان نه تعالى ليس من \* بل الاعراض \* في \* ركن من قبيل الاجسام وقدمه اصل كونه تعالى من قبيل الاعراض وقوله كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لانه معناه ان كل ما كان حاله في محل فهو مفتقر اليه والمفتقر ممكن والواجب ليس بممكن والمنه كل ههنا



بيان المقدمة الاولى فان لقائل ان يقول لم قلتم ان كل ما كان خالقي محل كان متفرا اليه ولم لا يجوز ان يكون  
 غنيا في ذاته عن المحل ثم انه يحل تارة ويفارق اخرى بحسب الارادة وايضا على لفظ الشيخ استلزامه فان قوله كل  
 متعلق الوجود بالجسم ٣٢١ \* المحسوس يجب به لا بذاته مشعرا ان الاعراض ممكنة بذواتها

واجبة بالجسم الذي حلت الاعراض فيها وهذا خطأ لان العرض وان كان محتاجا الى الجسم لكنه لا يجب به بل لسائر الاسباب ولو كان واجبا به لاستحال تغير الاعراض مع بقاء الاجسام واما قوله وكل جسم محسوس فهو متكرر بالقسمة الكمية وبالقسمة النوعية الى هيولى وصورة فاعلم ان الغرض منه بيان انه تعالى ليس بجسم لان كل جسم فيه كثر ولا شيء من الواجب لذاته فيه ممكن اما الصغرى فبيان من وجهين الاول ان كل جسم فانه ينقسم بحسب الكمية الى الاجزاء الثانية ان كل جسم فهو مركب من الهيولى والصورة واما الكبرى فقد مر تقريرها واما قوله وايضا فكل جسم محسوس فتجد جسمين آخر من نوعه او من غير نوعه الا باعتبار جسميته فاعلم ان معناه ان كل جسم فلا بد وان تجسد جسما آخر من نوعه المميز او ان كنت لا تجد جسما من نوعه الخاص الا انك تجد ما يشاركه في الانتزاع تحت نوع الجسم وعلى التقدير الاول قد وجدت اشخاصا تساويه في نوعه الاخير وقد عرفت ان ما كان كذلك كان متعلق الوجود بالمادة واما على التقدير الثاني فهو يشارك ذلك الغير في كونه جسما ويختلفه في خصوصية نوعيته وما به الاشتراك

في ذواتها اما ما لا يكون له حامل وجود فاجتماع الامرين فيه يتنافى بساطته \* قوله \* (واذا كان كذلك لم يكن امثال هذه في انفسها قابلة للفساد بعد وجوبها لعلها وثباتها بها) اى اذا ثبت ان النفس اما اصل واما ذات اصل لم تكن هي وما يجري مجراها مما لا تركيب فيه ولا هو بحال في غيره مما يقبل الفساد فان البقاء وقوة الفساد لا يجتمعان في البسيط والاول حاصل فالشأن ليس بحاصل فاذن النفس لا يمكن ان تفسد وانما قال بعد وجوبها بعللها وثباتها بها لان اصل الوجود وبقياتها يكونان في ممكنات الوجود مستفادين من عللها واعتراض الفاضل الشارح فقال لو كان النفس هيولى وصورة مخالفتان لهيولى الاجسام وصورها وكان الباقي منها هيولى لها وحدها لما كان الباقي من النفس هو النفس بل جزأ منها وحينئذ يجوز ان لا يكون كالاتها الذاتية باقية لانها تابعة لصورته والجواب ان هيولى النفس اما ذات وضع او غير ذات وضع والاول محال لان ذا الوضع لا يكون جزأ لما لا وضع له والثاني لا يخلو اما ان يكون مع كونها غير ذات وضع ذات قوام بانفرادها اولم يكن فان كانت كانت مادية بذاتها على ما مر وكانت هي النفس وقد فرضناها جزأ منها هذا خلف وان لم يكن ذات قوام بانفرادها فاما ان يكون للبدن تأثير في اقامتها اولم يكن فان كان كانت النفس غير مستغنية في وجودها عن البدن فلم يكن ذات فعل بانفرادها على ما مر وقد فرضنا من ابطال هذا القسم وان لم يكن للبدن تأثير في اقامتها كانت باقية بما يقيمها وان لم يكن البدن موجودا وهو المطلوب ثم ان الصور المقيمة اياها والكمالات التابعة لتلك الصور لا يجوز ان تفسد وتتغير بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان التغير لا يوجد الامتداد الى جسم متحرك كما تقرر في الاصول الحكيمة ثم قال والنفس تحت مقولة الجوهر فهي مركبة من جنس وفصل والجنس والفصل اذا اخذنا بشرط التجرد كانهما مادة وصورة فالنفس عندهم مركبة من مادة وصورة وذلك يؤيد ما ذكرناه والجواب ان هذا مغالطة باشتراك الاسم فان المادة والصورة تقعان على ما ذكره وعلى جزئي الجسم بالتشابه والا فجميع انواع الاعراض ايضا مركبة من مادة وصورة ثم قال الفساد والحدوث متساويان في احتياجهما الى امكان يسبقهما والى محال لذلك الامكان او في استغنائهما عن ذلك

مغاير لما به الامتياز فيكون ذات ٤١ \* كل واحد من تلك الاجسام مركبة من الجسمية العامة والخصوصية الخاصة وقد عرفت ان كل مركب ممكن واما قوله وكل جسم محسوس وكل متعلق الوجود به معلول فاعلم ان كل جسم وكل عرض فانه لا بد وان يكون معلولا ممكنا فلا يكون شيئا منها واجب الوجود \* اشارة \* (واجب الوجود)



لا يشترك شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية لمساواة مقتضية لامكان الوجود واما الوجود فليس  
بماهية لشيء ولا جزأ من ماهية شيء اعني الاشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طار عليها  
فواجب الوجود لا يشترك شيئا من الاشياء في معنى جنسي ولا نوعي ٣٢٢ فلا يحتاج الى فصل

عنها اعني اني اوعرني بل هو  
مادة بل بذاته فذاته ليس لها حد  
ان ليس لها جنس ولا فصل  
\* التفسير \* القرض من هذا الفصل  
تزييه تعالى عن ان يكون مركب  
من الجنس والعقل ثم قدم اذ كان  
مقدمته وهي ان حقيقة تعالى لا يساوي  
حقيقته شيء آخر لانه ما عداها  
من اطلاق مقتضية للمكان وحقيقته  
تعالى منافية للمكان واختلاف  
الاسو زيم نكشف عن اختلاف  
المزومات فاما قوله فاما الوجود فليس  
بماهية لشيء ولا جزأ من ماهية شيء اعني  
الاشياء التي لا يدخل الوجود  
في مفهومها بل هو طار عليها  
فاعلم ان هذا الكلام كانه جواب عن سؤال  
من يقول انك ذكرت ان حقيقته  
تعالى لا يساوي حقيقة غيره البتة  
وهذا لا يستقيم على قولك لان  
من مذهبك ان وجود الواجب  
يساوي وجود الممكن في كونه وجودا ثم انه  
ليس مع ذلك الوجود شيء آخر  
بل ذاته تعالى مجرد الوجود فاذا كان  
كذلك كان وجود جميع اشخاص  
الممكنات مساويا في تمام الحقيقة لتمام  
ذاته تعالى ثم اجاب عنه بان وجود  
في الممكنات ليس هو نفس حقيقته  
بل هو امر عارض لماهياتها وهذا  
الجواب في غاية الضعف لانه يقال هب  
ان وجود عارض لماهيات الممكنات

فان استغنى امكان الحدوث عن المحل مع وقوع الحدوث فليست  
امكان الفساد عنه ايضا مع وقوع الفساد وان افتقر الامكان الى محل هو البدن  
فليكن البدن ايضا محلا لامكان الفساد وبالحمله يجوز ان يكون البدن شرطا  
لوجود النفس ويلزم منه انعدام الشروط عند فقد ان الشرط  
والجواب ان كون الشيء محلا لامكان وجود ما هو متساو في القوام له  
اولا مكان فساد غير معقول فان معنى كون الجسم محلا لامكان وجود  
السواد هو انه لو وجد السواد فيه حتى يكون حال وجود السواد  
مقتضاه وكذلك في امكان الفساد ولذلك امتنع كون الشيء محلا لامكان  
فساد ذاته فليكن ليس بمحل لامكان حدوث النفس من حيث هو مباين  
لها ولا لامكان فسادها اصلا بل انما كان مع هيئة مخصوصة موجودة  
قبل حدوث النفس محلا لامكان وتغيير الحدوث صورة انسانية يقارنه  
و يقومه نوما محصلا ولم يكن وجود تلك الصورة ممكنا الا مع ما هو  
مبدأها القريب بالذات اعني النفس فحدثت بحسب استعدادها وتجهيزه  
ذلك مبدأ الصورة المقارنة له المقومة اياه على وجه كان ذلك المبدأ  
مرتبطا به هذا النوع من الارتباط وزال بذلك الحدوث ذلك الامكان  
والتجهيز عن البدن اذ زال عنه ما كان البدن معه محلا لامكان حدوث  
النفس اعني الهيئة المخصوصة ففي البدن محلا لامكان فساد الصورة  
المقارنة وزوال ذلك الارتباط عنه فقط وامتنع ان يكون محلا لفساد  
ذلك المبدأ من حيث هو ذات مباين عنه فاذا كان البدن مع هيئة مخصوصة  
شرط في حدوث النفس من حيث هي صورة او مبدأ صورة لا من حيث  
هي موجود مجرد وليس بشرط في وجودها والشيء اذا حدث فلا يفسد  
فساد ما هو شرط في حدوثه كاليث فانه يبقى بعد موت النساء الذي  
كان شرطا في حدوثه فان قيل لم اوجب استيجاب البدن لحدوث صورة  
ما حدثت مبدأ تلك الصورة ولم يوجب استيجابه لفساد تلك الصورة  
فساد مبدأ ذلك وما الفرق بين الامرين قلنا لان ما يقتضي حدوث  
مما هو شرط في حدوثه لا يقتضي فساد ذلك المماثل بسراطينها وما يقتضي  
فساد ما هو شرط في حدوثه لا يقتضي فساد المماثل بل كفيه فساد شرط ما ولو كان عدما  
\* وهم وتذيه \* (ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل  
اذا قام صورة عقلية صار هو هي فانه ض الجوه العاقل عقل )

ولكن كونه عارضا لا يخرج عن كونه في نفسه ماهية لا المروض كما رله ماهية وذلك  
ان رضى له ابد ما به واداك كان كنهك كان الحقيقة في تعالى امور كثيرة تسوية في تمام حقيقتهما ايضا  
فتقول ان استدل على كون ماهيته تعالى بخاتمة سائر الماهيات بان ماهيته تعالى تقتضي الوجوب وسائر الماهيات



تقتضي الامكان فنقول ايضا فذاته تعالى يقتضي الوجوب والقيام بالنفس ووجودات الممكنات يقتضي الابدان والافتة ر الى الغير فان كان الاستدلال بالاختلاف في اللوازم على اختلاف الملزومات صحيحا وجب القطع بان ذاته تعالى غير مساوية \* ٢٢٣ \* لوجودات هذه الممكنات في الحقيقة وحيث لا يبقى الا احد

المذهبين الاخرين احدهما القول بان لفظ الوجود على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي وثانيهما ان وجود الله تعالى صفة مقارنة للحقيقة اخرى والشيخ لا يرضى بهذين القولين وان لم يلزم من الاختلاف في اللوازم الاختلاف في الملزومات بطل الاستدلال بالكلية على ما صرح به ولما فرغ من تقرير هذا الاصل قال فواجب الوجود لا يشارك شيئا في معنى جنسي ولا نوعي فلا يحتاج الى ان يفصل عنها معنى فصلي او عرضي بل هو منفصل بذاته فذاته ليس لها حد اذ ليس لها جنس ولا فصل واعلم ان هذا الفصل فني عن التشبيه ولكن فيه اشكال من وجهين الاول ان قوله انه لا ينفصل عن غيره بذاته لا يستقيم على قوله لان ذاته تعالى اذا كانت مساوية لساير الموجودات في طبيعة الوجود وعنده ان امتياز الاشياء التساوية في تمام الماهية بعضها عن البعض لا بد وان يكون بامر خارج وجب ان يكون انفصال ذاته تعالى عن ساير الموجودات بامر زائد وقد التزم هذا في الهيات الشفاء فقال الوجود لا يشترط امر مشترك من الواجب والممكن والوجود بشرط لاهو ذات واجب الوجود وحقيقته وهذا يقتضي ان يكون امتياز ذاته تعالى عن غيره بهذا القيد السلي

وكان هو على قولهم بعينه المعقول من (ا) فهل هو حيثما كان عند ما لم يقرر (ا) او بطل منه ذلك فان كان كما كان فمساويا (ا) عقل اولم يعقلها فان كان بطل منه ذلك اطل على انه حاله او على انه ذاته فان كان على انه حاله والذات باقية فهو كسائر الاسماء لا تليس هو على ما يقولون وان كان على انه ذاته فبطل ذاته وحدث شيء آخر ليس انه صار هو شيئا آخر على انك اذا تأملت هذا ايضا علمت انه يقتضي هيولى مشتركة وتجدد مركب لا بسيط) لمسافر من اثبات وجوب بقاء النفس الناطقة مع معقولاتها المكتسبة بذاتها التي هي كالاتيها الذاتية اراد ان يبين كيف هذا مصافها بتلك الكمالات فبدأ بابطال مذهب فاسد في ذلك كان مشهورا بعد العلم الاول عند المشائين من اصحابه وهو القول بان اتحاد العاقل بالصورة الموحدة فيه عند تعقله ايها الفحكي اولا مذهبهم ذلك وايها عنى بقوله ان قوما من المنصورين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي واحتمل حاجتهم على ذلك هو ما قرره في كتابه الموسوم بالبدء والمعاد في فصل مترحم بان واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات فانه صنف ذلك الكتاب تقرير المذهبهم في المبدأ والمعاد حسب ما اشترطه في صدر تصنيفه ثم انه نبه على فساد هذا المذهب بقوله فلا فرض الجبر العاقل ينقل الى اخره وهو ظاهر \* زيادة تنبيه \* (وايضاً اذا عقل (ا) ثم عقل (ب) ايكون كما كان عند ما عقل (ا) حتى يكون سواء عقل (ب) اولم يعقلها او يصير شيئا آخر ويلزم منه ما تقدم ذكره) معناه ظاهراً وزائدة التثنية فيه هو انه يلزم انه اذا عقل (ا) صار (ا) فاذا عقل (ب) فان بطل كونه (ا) فهو متجدد الذات عند كل تعقل وان لم يبطل عنه ذلك بل بقي (ا) ولم يصير (ب) نافضوا مذهبهم فان بقي (ا) وصار مع ذلك (ب) كان مع القول باحاد العاقل بالمعقول قولاً بانحسار جميع المعقولات على اختلافها في الماهيات وتكثرها وهذا بين احواله وشدة سناعة مذكروه اولا \* وهو آخر تنبيه \* (وهؤلاء ايضا قد يقولون ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا فأنب بعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق قالوا واتصالها بالعقل الفعال هو ان تصير هي نفس العقل الفعال لانها تصير العقل المستفاد والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس فتكون العقل المستفاد وهؤلاء بين ان يجعلوا العقل الفعال متجزيا قد يتصل منه شيء دون شيء او يجعلوا اتصالا

الثاني ان قوله فذاته تعالى ليس لها حد اذ ليس لها جنس وفصل مبني على ان الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل وقد بينا في المنطق ما فيه من البحث \* وهم وتنبيه \* (ربما ظن ان معنى الوجود لاني موضوع بعم الاول وغيره عموم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر وهذا خطأ فان الموجود لاني موضوع الذي هو كالرسم للجوهر ليس



بشيء الموجود بالفعل وجودا لاني موضوع حتى يكون من عرف ان زيدا هو في نفسه جوهر عرف منه انه موجود بالفعل اصلا  
فضلا عن كنية ذلك الوجود بل معنى ما يحمل على الجوهر كالرسم ويشترك فيه الجوهر التوعية عند القوة كما يشترك في الجنس  
هو انه ماهية وحققة ان ما يكون وجوده لاني موضوع وهذا الحمل \* ٣٢٤ \* يكون على زيد وعمر ولدايهما

لا لطف واما كونه موجودا بالفعل الذي  
هو جزء من كونه موجودا بالفعل لاني  
موضوع فقد يكون له بصفة فكيف  
الركب منه ومن معنى زائد فالذي  
يمكن ان يحصل على زيد كالجنس  
ليس يصح حمله على واجب الوجود  
اصلا لانه ليس ذامية يلزمها هذا الحكم  
بل الوجود الواجب له كالمهية  
لغيره واعلم انه لما يكن الموجود بالفعل  
مفعولا على المقولات المشهورة  
كالجنس لم يصير باضافة معنى سلبى  
اليه جنسا لشيء فان الموجود لما يكن  
من مقومات الماهيات بل من لوازمها  
لم يصري ان يكون لاني موضوع  
جزأ من المقوم فيصير مقوما والاصار  
باضافة المعنى الايجابى اليه جنسا  
للاعراض التي هي موجودة في  
موضوع \* التفسير \* لما ذكرناه  
تعالى ليس بركب من الجنس والفصل  
اورد على نفسه سؤالا وهو ان الجوهر  
بالاتفاق جنس وحققته انه الموجود  
لاني موضوع وهو تعالى داخل  
في هذا الوصف فهو تعالى تحت  
الجنس وكل ما كان تحت الجنس فله  
لا محالة فصل فذاته تعالى مركبة من  
الجنس والفصل ثم اجاب عنه  
بانا اذا قلنا في الجوهر انه الموجود  
لاني موضوع لان معنى به الذي يكون  
موجودا بالفعل ويكون مع ذلك  
لاني موضوع لوجهين الاول انا

واحد اياه يحمل النفس كاملة واصلة الى كل مفعول على ان الحالة  
في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما يتصور  
به قائمه \* هذا الوهم هو قولهم النفس الناطقة عند تعقلها معقولا ما  
تحدد بالعقل الفعال لاتحادها بالعقل المستفاد الذي اتحد العقل الفعال  
به ونبه على فساد بلزوم احد محالين اما تجزية العقل الفاعل الذي  
فرض غير قابل للتجزية واما وجوب حصول جميع المفعولات التي  
عقلها العقل الفعال للنفس الناطقة عند تعقلها معقولا واحدا اي  
معقولا كان ثم ذكر ان هذا المحال لم يلزمهم على سبيل الانفراد بل انما  
لزمهم مضطرا الى المحال الاول المذكور وهو معنى قوله على ان الحالة  
في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما يتصور به  
قائمة بمحالتها واعلم انه كالمهم في الفصل المتقدم القول باتحاد جميع الصور  
المعقولة فقد لزمهم في هذا الفصل القول باتحاد جميع الذوات العاقلة  
ولهذا اورد هذه الفصول الثلاثة في هذا المعنى \* حكاية \* ( وكان  
لهم رجل يعرف بفرور يوس عمل في العقل والمقولات كباي شيء عليه  
المشاؤون وهو حشف كله وهم يطلون من انفسهم انهم لانفسهم  
ولا فرور يوس نفسه وقد ناقضه من امر زمانه رجل وناقض هو  
ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول الحشف ارده الترويقا للضرع  
البالي ايضا حشف فهذا الفصل دال على ان هذا المذهب كان  
مذهبا للجماعة من المشائين وقر فور يوس هذا هو صاحب ايساغوجي  
\* اشارة \* ( اعلم ان قول القائل ان شيئا يصير شيئا آخر لا على  
سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر  
ليحدث منهما ثالث بل على انه كان شيئا واحدا فصار واحدا آخر  
قول شعري غير معقول ) لسافرغ من ابطال المذهب المذكور اشار  
الى وجه الابطال بقول كلي وهو امتناع اتحاد الشيء بغيره ففسر  
الاتحاد اولا وذكر ان معناه هو المفهوم الحقيقي من قولهم صار شيء  
شيئا آخر وبين ان هذا القول ايضا قد يطلق بالجواز على سيرور شيء  
شيئا آخر بطريق الاستحالة وهي ان يزول عن ذلك الشيء الصابري شيء ما وينضاف  
اليه شيء آخر يكون معه مصيرا اياه كما يقال صار المساء هوا والاسود  
ايضا او ما بالقوة ما بالفعل او بطريق التركيب وهو ان يضاف شيء

نعرف ان زيدا جوهر وان كنا لانعلم وجوده فضلا عن ان نعلم ان وجوده لاني موضوع الثاني \* آخر \*

ان الوجود بالفعل مستفاد من العلة وكل ما كان كذلك لا يكون ذاتيا واما لاني موضوع فمفيد سلبى وهذا  
ايضا لا يكون ذاتيا واذا كان كل واحد من القيدين خارجا عن الماهية استحال وجود مجموعهما فيها بل



بل المراد انه الماهية التي وجدت في الاعيان كانت لاني موضوع وهذا المعنى ثابت لزيد مثلا لذاته ولكن ذلك انما يصلح في الشيء الذي ماهيته مغايرة لوجود الله تعالى وليس كذلك فلا يكون داخل تحت جنس الجوهر وهذا حاصل الكلام في هذا الفصل فان قيل ﴿ ٣٢٥ ﴾ لما كان وجود الله تعالى عندكم صفة لحقيقته لم يستمر على

آخر الى الشيء الصابر فيتركب المصير اياه عنهما كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا وههنا ليس المراد هو هذين المعنيين بل المراد هو ما يفهم عنه بالحقيقة وهو انه كان شيئا واحدا فصار هو وحده واحدا آخر وذكر ان ذلك قول شعري غير معقول وانما نسيه الى الشعر لانه مخيل وبسبب تخيله يظنه عوام المتأهية والمنصوفة حقا ثم اشتغل بذكر الحق على فساد \* قوله \* (فانه ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل الذي كان موجودا ان كان المعدوم قبل وحدث شيء آخر ولم يحدث ان كان بالعرض ثانيا ومصيرا اياه وان كانا معدومين فلم يصير احدهما الآخر بل انما يجوز ان يقال ان الماء صار هوا على ان الموضوع للمائة خلق المائة وليس الهوائية وما يجري هذا الجري ) تقريره ان ههنا امرين امر كان قبل الاتحاد وامر حصل بعده والاول هو الصابر هذا الثاني والثاني هو المصير اياه لذلك الاول فالحال بعد الاتحاد لا يخلو اما ان يكون الامر ان موجودين معا واما ان يكون احدهما موجودا والاخر معدوما واما ان لا يكون واحد منهما موجودا وجب اقسام محال اما الاول فلقوله ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وذلك يناقى الاتحاد واما القسم الثاني فيتمثل تقديرين احدهما ان يكون المعدوم بعد الاتحاد وهو الامر الاول والموجود هو الامر الثاني والاخر ان يكون بالعكس والشخص اذ ينزل هذا القسم بابطال التقدير الاول فقط لان التقدير الثاني ظاهر المتناقضة للقول بالاتحاد فقال وان كان احدهما غير موجود يعني القسم الثاني من الثلاثة فقد بطل ان كان المعدوم قبل وحدث شيء آخر ولم يحدث اي فقد بطل على تقدير كون المعدوم هو الامر المتقدم سواء حدث بعد عدمه شيء آخر ولم يحدث ان كان بالعرض ثانيا ومصيرا اياه بفتح الهمزة في ان وهي ان المصدرية ككافة مع اقطة كان فاعلا لكلمة بطل اي فقد بطل كون الاول بالعرض ثانيا ومصيرا اياه وذلك لان معنى الاتحاد هو كون الاول الصابر بعينه ثانيا ومصيرا اياه فلي تقدير عدمه لا يكون هو هذا والفاضل الشارح لما تحير في تطبيق هذه العبارة على المعنى نسبها الى الاختلال واما القسم الثالث فقد ابطله بقوله وان كانا معدومين

قولكم هذا الجواب فكيف جوابكم عن هذا الاشكال قلنا ان كونه تعالى بحيث متى كان موجودا في الايمان كان لاني موضوع لاحق من اواحق ذاته تعالى وذلك لا يصلح ان يكون جنسا لافيه ولا في حق غيره وقد اقتضا الدلائل القاطعة على ذلك في سائر كتبنا \* المسئلة السادسة \* في نفي الضد واثباته تعالى \* اشارة \* (الضد عند الجمهور يقال على مساو في القوة بمطابق وكل ما سوى الاول فمطلوب والمطلوب لا يساوي المبدأ الواجب فلا ضد للاول من هذا الوجه ويقال عند الخاص لمشارك في الموضوع معاقب غير مجامع اذا كان في نايته البعد طبعا والاول لا يتعلق ذاته بنى فضلا عن الموضوع فالاول لا ضده بوجه \* تنبيه \* الاول لا تدله ولا ضده ولا جنس له ولا فصل له ولا حمله ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان (المقلى) قال وهذان الفصلان جليان ظاهرا هرا غنيان عن الشرح \* المسئلة السابعة \* في انه تعالى عالم بالاشياء فصل واحد \* اشارة \* (الاول معقول الذات قائمها فهو قيوم يرى عن العلائق والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة وقد علم ان ما هذا حكمه فهو ما قل لذاته معقول لذاته)

\* التفسير \* اقول ذات الباري تعالى قائمة بنفسها غنية عن المادة منزهة عن التغير وقد عرفت في النقط الثالث ان كل ما كان كذلك فهو ما قل لذاته ومعقول لذاته فيلزم كونه تعالى ما قلا ومعقولا واعلم اننا قد تكلمنا على هذه الطريقة هناك بما فيه كفاية \* المسئلة الثامنة \* في ان الطريق الذي سلكه الشيخ



في هذا الكتاب في معرفة ذات الله تعالى وصفاته اجل من سائر الطرق فصل واحد \* تنبيه \*  
 ( تأمل كيف لم يخجل من دعوت الاول ووحده تنبئه وبراثته عن السموات الى تأمل ان نفس الوجود  
 ولم يخجل الى استنار من حليته وفعلة وان كان ذلك دليلا \* ٣٢٦ \* عليه اكر هذا الساب

اشرى ورثى في استنار حال  
 الله رد فشهد الوجود من حيث  
 هو : جود وهو يشهد بعد ذلك  
 سبي سائر ما بعده في الوجود والى  
 من هذا اشهر من الكتاب الالهى  
 \* ستر بهم آيات في الاتاق وفي انفسهم  
 حتى لا يروا من الحق \* اقول هذا حكم  
 اعوم ثم يجوز ان يكف بربك الله على كل  
 شئ شهيد اقول : هذا حكم للصديقين  
 الذين يتسلسلون به لا يد \* التفسير \*  
 من اس من ثبت بحدود العالم وامكانه  
 ثم استدل به على وجود الصانع  
 سبحانه وهذا الطريق وان كان جيبا  
 لكن الطريق الذي سلكه في هذا  
 الكتاب احود لا اعتبر به الوجود  
 فقال لا شك ان ههنا موجودا وكل  
 موجود اما واجب واما ممكن فان كان  
 واجبا فقد ثبت واجب الوجود  
 وان كان ممكنا افتقر الواجب فلا بد  
 من الواجب على كل حال ثم قلنا  
 ان الواجب واحد واذا كان كذلك  
 ممكن منزه عن جهات الكثرة  
 وان لا يكون حسما ولا جسمانيا ويلزم  
 من الامر ان يكون العالم المحسوس  
 بما فيه من الجواهر والاعراض  
 ممكنا ويلزم من محرد كونه غير  
 جسم ولا جسماني كونه عاقلا ومعقولا  
 ويلزم من وحدته ان يكون الصادر  
 عنه واحدا وان يكون ذلك الصادر  
 عقلا وان يكون له واحد فبهذا

لم يصير احدهما الاخر ثم ذكر مثال احدهما في مفهوم الاتحاد بك ز  
 وهو الاستحالة و اشار الى الضرب الاخر اعني التركيب بقوله وما يجزى  
 هذا المجزى \* تنبيه \* ( يظهر لك من هذا ان كل ما عقل به  
 ذات موجودة بتقرر فيها بالاجلا ما العقلية بتقرر شيء في شئ آخر ) لما اصل  
 المذهب المذكور صرح بكيفية اتصاف الجوهر العاقل بكمية فان ذلك  
 ما افترض من هذه الفصول على ما ذكرنا فذكر انه يكون على بدل  
 بتقرر شيء في شئ آخر والجلية في اللغة هو الخبر اليقين وانما  
 عن العقولات بالجلال لانها الصور المطابقة لذوات تلك الصور باليقين  
 \* تنبيه \* ( الصور العقلية قد يجوز بوجه ما نستمد من الصور  
 الخارجية مثلا كما تستفيد صورة اسماء من اسماء وقد يجوز ان يسبق  
 الصورة اولا الى القوة العاقلة ثم تصورها وجودا من خارج مثل ما تفعل  
 شكلا ثم تجمله موجودا ويجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل  
 على الوجه الثاني ) لما فرغ من بيان كيفية ارتسام العقولات في الجوهر  
 العاقل اراد ان بين ان الاول الواجب لذاته وما سواه من المسادى  
 له له على اى نحو من انحاء العقل يعقل العقولات فقسم العقولات  
 الى ما يكون عللا لوجود الاعميان الخارجية التي هي صورها كتعقل  
 الانسان عملا غريبا لم يسبقه احد الى ذلك وايضا ما يعقله بعد ذلك  
 ويسمى علما معليا والى ما يكون معلولات الاعميان الخارجية كتعقل  
 الانسان شيئا شاهد صورته ويسمى علما انفعاليا ونفى الصنف الثاني  
 عن الاول تعالى لامتناع انفعاله عن غيره \* تنبيه \* ( كل واحد  
 من الوجهين قد يجوز ان يحصل من سبب عقلي مصور لموجود الصورة  
 في الاعميان او غير موجودها بعد في جوهر قابل للصورة المعقولة ويجوز  
 ان يكون الجوهر العقلي من ذاته لاس غير ولولا ذلك لذهب العقول  
 المفارقة الى غير النهاية وواجب الوجود يجب ان يكون له ذلك عن ذاته )  
 هذه قسم اخرى لكل واحد من القسمين المذكورين وتقريره ان يقال  
 كل صورة معقولة لشيء موجود في الاعميان اعني كل تعقل انفعالي  
 اولشي لم يوجد بعد في الاعميان اعني وكل تعقل فعلي فاما ان يحصل  
 من سبب عقلي كالعقل الفعال بصورها في جوهر ما عاقل بالقوة قابل  
 لتلك الصور واما ان يحصل من ذات ذلك الجوهر لاس شئ خارج

الطريق صار ذات البارى تعالى وصفاته معلومة من غير حاجة الى اعتبار افعاله تعالى \* عنه \*  
 ثم استشهد بالآية التي ذكرها على ترجيح هذه الطريقة والكلام فيه ظاهر \* النمط الخامس \* ( في الصنع والابداع )  
 الصنع في اصطلاح الفلاسفة مختص بالممكن الذي يكون وجوده مسبوقا بمادة وزمان وانفصال الابداع



يختص بالمكن الذي لا يكون كذلك وفي هذا النقط عشر مسائل \* المسئلة الاولى \* في ان \* الحاجة الى المؤثر هي الامكان وان الشيء حال بقاءه لا يستغنى عن السبب وفيها ثلثة فصول \* وهم وتبيين \* انه قد يسبق الى الالوهام العامية \* ٣٢٧ \* ان تعلق الشيء الذي يسمونه مفعولا بالشيء الذي يسمونه فاعلا هو

من جهة المعنى الذي به يسمى العامية المفعول مفعولا والفاعل فاعلا وتلك الجهة ان ذلك اوجد وصنع وفعل وهذا اوجد وصنع وفعل وكل ذلك يرجع الى انه قد حصل للشيء من شيء آخر وجود بعد ما لم يكن وقد يقولون انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا كما يشاهدونه من فقدان البناء وكوام البناء وحتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى ان يقول لوجاز على الباري العدم لما ضر عدمه وجود العالم لان العالم عنده انما احتاج الى الباري في آن اوجده اى اخرجه من العدم الى الوجود حتى كان بذلك فاعلا فاذا قد فعل وحصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالو لو كان يتقرب الى الباري تعالى من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقرا الى موجد آخر والباري تعالى لزام وجوده كذلك الى غير النهاية ونحن نوضح الحال في كيفية ذلك وفيه يجب ان يعتقد في هذا \* التفسير \* قال رضى الله عنه المشهور ان احتياج الفعل الى الفاعل لحدوثه وان الفعل يستغنى عن الفاعل حال بقاءه حتى لو فنى الفاعل حال بقاء الفعل لم يلزم من عدمه عدم الفعل

عنه والحاصل من الغير ينتهى الى الحاصل من الذات والاتسلسلت الاسباب اعني العقول المفارقة الى غير النهاية وقد بانت استحالة ذلك فان الجوهر الذي يحصل تعقلاته من ذاته موجود والاول الواجب تعالى يجب ان يكون علمه فعليا كامر وحاصلا له من ذاته لا من غيره لما امر ايضا واعلم ان في وجود الصور المعقولة في ذات العاقل من ذاته نظرا لان الفاعل لا يكون قابلا وفي وجود الانفعالات منها ايضا نظرا آخر لان العقل بالقوة لا يخرج الى الفعل عن غير مخرج خارجي كما في النقط الثالث \* اشارة \* ( واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته على

ما تحقق وتعقل ما بعده من حيث هو دالة لما بعده ومنه وجوده وتعقل سائر الاشياء من حيث وجودها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا ) لم تقرر ان علم الاول تعالى فعلى ذاتي اشار الى احاطته بجميع الموجودات فذكراته يعقل ذاته بذاته لكونه عاقلا لذاته معقولا لذاته على ما تحقق في النقط الرابع ويعقل ما بعده يعنى المعلول الاول من حيث هو دالة لما بعده والعلم التام بالعلة التامة يقتضى العلم بالمعلول فان العلم بالعلة التامة لا يتم من غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها التي منها معلولااتها الواجبة بوجودها ويعقل سائر الاشياء التي بعد المعلول الاول من حيث وقوعها في سلسلة المعلولة النازلة من عنده ما طولا كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية اليه في ذلك الترتيب او عرضا كسلسلة لحوادث التي لا تنتهى في ذلك الترتيب اليه لكنها تنتهى اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة اليه وهو احتياج عرضي يتساوى جميع آحاد السلسلة فيه بالنسبة اليه تعالى \* اشارة \* ( ادراك الاول للاشياء من ذاته في ذاته هو افضل احوال نون الشيء مدركا ومدركا ويتلوه ادراك الجواهر العقلية اللازمة للاول بالشراف الاول ولما بعده منه من ذاته وبعدهما الادراكات النفسانية التي هي نقش ورسم عن طباع عقل متبدد المبادئ والمناسب ) اقول للادراك اعتبار من حيث هو ادراك واعتبار من حيث هو حال المدرك واعتبار من حيث هو حال المدرك ويختلف مراتبه بكل واحد من الاعتبارات اما اختلافه بحسب ماهيته فلكونه تارة احساسا وتارة تخيلا وتارة توهما وتارة تعقلا واما اختلافه بحسب القياس الى المدرك فلكون الادراك العقلي المقضى لكون المدرك فاعلا

واحتجوا عليه بامور احدها ان البناء يبقى بعد فقدان البناء وثانيها ان الفاعل حال بقاء الفعل اما ان يكون له اثر في الفعل او لا يكون فان كان له اثر فذلك الاثر اما الذي حصل اولا وهو محال واما غيره فحيث يكون المحتاج هو ذلك الغير الحادث واما الباقي فهو غنى عنه واما ان لم يكن له فيه اثر كان ذلك اعتبارا فاستغناء



الفصل حال بقائه عن ذلك المؤثر وثالثها وهو ان افتقار الحادث الى الفاعل ليس الا في الامر الذي يستفاد من الفاعل وذلك اما الوجود وهو محال والا لافتقر ذلك الفاعل لكونه موجودا الى فاعل آخر ووجود مسبوق بالعدم وذلك يقتضي ان يكون علة الحاجة هي الحدوث والرجوع الى تفسير المتن قوله انه قد

يسبق الى الوجود العامة الى قوله وكل ذلك يرجع الى انه قد حصل لشيء من شيء آخر وجودا بعد ما لم يكن فاعلم انه يجب البحث عن مراد الشيخ بتعلق المفعول بالفاعل فانه يحتمل امرين احدهما البحث عن المحتاج وثانيهما البحث عن علة الحاجة والفرق بين الامرين ظاهر واما المحتاج الى الفاعل فلا نزاع بين العقلاء انه هو الموجود واما علة الحاجة فالخلاف واقع فيها فالتكلمون زعموا ان علة حاجة الفعل الى الفاعل هي الحدوث والحكما زعموا انها هي الامكان والتكلمون لا يطلقون اسم الفعل الاعلى ما وجد بعد العدم ولا يطلقون اسم الفاعل الاعلى ما ترقى ايجاد الشيء بعد ان لم يكن مؤثرا فيه والحكماء يطلقون لفظ الفعل والفاعل على كل ممكن مفتقر الى الغير ولفظ الفاعل على كل موجود يفتقر اليه الغير وهذا البحث الثاني لغوي صرف واما البحث الاول فعقلي صرف واما قوله وقد يقولون انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا فاعلم ان المراد منه ان الحادث حال بقائه يستغني عن السبب عندهم و قد قال وقد يقولون لان المتكلمين باسرها لا يقولون بهذا القول فن طاعة

اتم وجودا من الادراك الانفعالي المتقضي لكونه منفعا وايضا لان هذا مفيد وجود وذلك مستفاد من وجود واما اختلافه بحسب القياس الى المدرك فلكون المدرك المجرد من المادة اتم في كونه مدركا من المغموس فيها والمدرك بعلة اتم من المدرك بمعلوله ولما كان هذا هكذا وكان العلم التام بالعلة التامة مقتضيا للعلم التام بمعلولها ولم يكن العلم التام بالمعلول علما تاما بعلة فان العلة من حيث هي تامة يوجب معلولها المعين من حيث هو هو والمعلول من حيث هو معلول لا يقتضي علة المعينة انما يقتضي علة الوجود بل العلم بالعلة يقتضي العلم بما هيبة المعلول وانتهى والعلم بالمعلول يقتضي العلم بآية العلة دون ماهيتها كان اكمل الادراكات في ذواتها ادراك الاول لذاته بذاته كما هي وبجميع ما سواه ايضا بذاته من حيث هو علة تامة لها وهو ايضا افضل انحاء كون الشيء مدركا لانه فعلى ذاتي وافضل انحاء كون الشيء مدركا لانه تام حاصل من الوجه الذي يجب ان يحصل ويتلوه ادراك الجوهر العقلية اما ادراكها الاول فغير ممكن من ذواتها المعلولة الا ان الاول لما كان معقولا لذاته وهي عاقلة لذواتها عقلية باشراف الاول عليها ثم عقلت مادور الاول من الاول تعقلا دون تعقل الاول اياها ويتلوه ادراكات النفوس المستفادة من طرق الخواص والخيالات وغيرها وهي كلها نقش ورسم عن طبائع عقلية لان مخرجها من القوة الى الفعل عقل منصور بصور العقولات فينطبع منه فيها بعض تلك الصور بحسب استعداداتها واتصالها بذلك العقل وهي ادراكات متبددة المبادي لان بعضها يحصل من الاستدلال بالعلة على المعلول وبعضها بالعكس وبعضها من طرق غيرها ومتبددة المناسبة لانها تارة ينقل من العلم بالشيء الى العلم بما يشابهه وتارة الى العلم بما يقابله وتارة على وجوه غيرها فهي انقص مراتب الادراكات وقد حصل ايضا من جميع ذلك ان الادراك تقع على اصناف الادراكات بالتشكيك \* وهم وتنبه \* ( ولعلنا نقول ان كانت العقولات لا يتحد بالعقل ولا ببعضها مع بعض لما ذكرت ثم قد سلمت ان واجب الوجود ويعقل كل شيء فليس واحدا حقابل هنالك كثرة فنقول انه لما كان تعقل ذاته بذاته ثم يلزم فيوميته عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة لادخاله في الذات مقومة بها وجاءت ايضا

عضية منهم ذهبت الى ان البقي انما يبقى بقاء قائم وذلك لبقاء غير باقي بل الله تعالى على خلقه حالا بعد حال وعلى هذا الباقي لا يكون غنيا حال بقائه عن الفاعل لانه حال بقائه مفتقر الى حال المفتقر الى الفاعل ومنهم من انكر ولكن زعم ان الجوهر مفتقر حال بقائه الى امر اخر غير باقية فيكون الجوهر



سلى هذا التقدير ايضا مقترا الى الفاعل حال بقاءه بالطريق الذى ينشأ. واذا كان بعض المتكلمين ذهبوا الى  
هذا القول لاجرم ما حكي عنهم باسمهم انهم يقولون باستغناء الباقي عن الفاعل مطلقا بل حكي عنهم  
انهم قد يقولون ذلك \* ٣٢٩ \* اما قوله كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء فاعلم

ان هذا اشارة الى الحجة الاولى التى  
حكيناها عنهم واما قوله وحتى ان كثيرا  
منهم لا تحسب شئ ان يقول لوجاز  
على الباري تعالى العدم لما ضرعه  
وجود العالم فاعلم انه رجوع مرة  
اخرى الى حكاية قواهم من استعناء  
الفعل حال بقاءه عن الفاعل واما قوله  
لان العالم لم عندنا احتاج الى الباري  
تعالى في آن اوجده اى اخرجته  
من العدم الى الوجود حتى كان بذلك  
فاعلا فاذن فعل وحصل له الوجود  
على العدم فكيف يخرج بعد ذلك  
الى العدم حتى يحتاج الى الفاعل  
فاعلم ان المراد منه ما حكيناها عنهم  
في الحجة الثانية فان الفاعل ان لم يكن  
فيه حال بقاءه تأثير فهو المطلوب  
وان كان له تأثير فهو محال لان تأثير  
الفاعل في اخرجه من العدم الى  
الوجود لكن اخرجته من العدم  
الى الوجود حال بقاءه محال فاستحال  
انتقاره الى الفاعل واما قوله وقالوا  
لو كان مقترا الى الباري تعالى  
من حيث هو موجود لكان كل موجود  
مقترا الى موجود آخر والباري تعالى  
ايضا كذلك الى غير النهاية فاعلم  
ان المراد منه ما حكيناها في الحجة الثالثة  
واعلم ان الشيخ ما اجاب عن هذه  
الندالة في هذا الكتاب وان كان  
قد ذكر الجواب عنها في سائر الكتب

على ترتيب الكثرة للوازم من الذات مباينة او غير مباينة لا يثبت الوحدة والاول  
يعرض له كثره لوازم اضافية وخرائطية وكثرة سبب وبسبب ذلك  
كثرة الاسماء لكن تأثير ذلك في وحدانية ذاته ( تقرير الوهم ان يقال  
انك ذكرت ان المعقولات لا تتحد بالماقل ولا بهضها ببعض بل هي صور  
متباينة متفرقة في جوهر الماقل وذكرت ان الاول الواجب ماقل كل شئ  
فاذن معقولاته صور متباينة متفرقة في ذاته ويلزمك على ذلك ان لا يكون  
ذات الاول الواجب واحدا حقا بل يكون مثله على كثره وتقرير  
التبني ان يقال ان الاول لما عقل ذاته بذاته وكان ذاته علة لما كثره لزمه  
تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله لا كثره لازم معايل له فصور  
الكثرة التى هي معقولاته هي معلولاته ولوازمه ترتيبية ترتيب المعلولات  
فهى متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة وذاته ليست بمتقومة  
بها ولا يغيرها بل هي واحدة وتكثر اللوازم والمعلولات لا يتأني وحدة  
علتها المزمومة اياها سواء كانت تلك اللوازم متفرقة في ذات العلة  
او مباينة له فاذن تقرر الكثرة المعلولة في ذات الواحد القائم بذاته  
المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضى كثره والحاصل ان الواجب  
واحد ووحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة المتفرقة فيه فهذا تقرير  
النبية وباقى الفصل ظاهر ولا شك في ان القول بتقرير لوازم الاول  
في ذاته قول يكون السى الواحد قابلا وفاعلا معا وقول يكون الاول  
موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية على ما ذكره الفاضل الشارح  
وقول يكونه محلا لمعلولاته الممكنة المنكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا  
وقول بان معلواته الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى لا يوجد شيئا  
مما يباينه بذاته بل يتوسط الامور الحائلة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر  
من مذاهب الحكماء والقديسين في العلم عنه تعالى وافلاطون  
القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها والمساؤون القائلون بانحداد الماقل  
بالمقول انما اربكوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعاني ولولا  
انى اشترطت على نفسي في صدر هذه المقالات ان لا تعرض لذكر ما اعتمد  
فيما اجده مخالفا لما اعتقده لبيت وجه النقص من هذه المضايق وغيرها  
بانا شافيا لكن الشرط املاك ومع ذلك فلا اجد من نفى رخصة  
ان لا اشير في هذا الموضع الى شئ من ذلك اصلا فاشرت اليه اشارة

\* تبينه \* ( يجب علينا \* ٤٢ \* ان نحلل معنى تواتر فعل وصم ووجه الى الاجزاء الدسبطة  
من مفهومه ونحذف منه ما دخوله في العرضي دخول عرضي فنقول اذا كان شئ من الاشياء مذهبيا ثم اذا هو  
موجود بعد العدم بسبب شئ ما قلنا نقول له معقول ولا يقال لان كان احدهما محولا عليه الاخر مساويا







ادلجحدث الصادر عن القادر المختار فاما الذي لا يكون كذلك فانهم لا يسمونه بالفعل واما الفلاسفة فانهم اتفقوا على ان الله تعالى  
اعلم من لحدث الزمان لانهم يسمون العالم مفعولا للباري تعالى والباري فاعلاله مع ن العالم عندهم غير محدث حدود زمانيا  
فظهر من هذا اتفاق المتكلمين \* ٣٣١ \* ولفلاسفة على ان لفظ محدث زمانيا ولفظ المفعول ليسا متساويين بل

احدهما اعم من الآخر الا ان المتكلمين  
يؤمنون ان لفظ المفعول اخص من لفظ المحدث  
والفلاسفة يزعمون انه اعم منه واستدل  
الشيخ على فساد قول المتكلمين بانه لو كان  
الامر كذلك لكان قول القائل فعل  
بالاختيار تكريرا لانه اذا كان كونه واقعا  
بالاختيار جزأ من معنى لفظ الفعل كان  
ذكره بعد ذلك لفظا للفعل تكريرا ولكن  
قوله فعل بالطبع متناقضا لان كونه  
بالاختيار اذا كان جزءا من معنى لفظ  
الفعل و كونه بالطبع مانا فيا لكونه  
بالاختيار كان قواما فعل بالطبع  
متناقضا واعلم ان هذا الوجه  
يبحث لغوي صرف وليكلمون زعموا  
كون الاول تكريرا وكون الثاني  
متناقضا وهذا هو صريح مذهبهم  
ونص قولهم فلا معنى لازام ذلك  
عليهم والانصاف ان اناق ما ذهب  
اليه المكلمون لان اهل اللغة لا يسمون  
النار قاطعة للاحراق ولا المتقاة لا  
لتبريد والمرجع في اشل هذه  
المباحث الى الادباء واذا كان كذلك  
صح ما قلناه واما البحث المنوي  
في وجهين احدهما ان المفرد من  
المحدث الى الفاعل الى شيء هو  
هو عدمه السابق او وجوده الحاصل  
او كونه مسبوقا بالعدم وثانيهما  
ان حلة افتقاره الى الفاعل ما هي  
هي عدمه السابق او الوجود الحاصل  
او كونه مسبوقا بالعدم او امر رابع  
غير لهذه الامور الثلاثة وكلام  
الشيخ في هذا الفصل محمل ومحمّل  
لكل واحد من هذين الامرين

او حود حاصلة فيها والاول الواجب بعقل تلك اجزاها مع تلك الصور  
لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على  
ما هو عليه فاذا لا يعزب عن علمه انتقال ذرة من غير لزوم محال  
من المحالات المذكورة فهذا اصل ان حقيقته وبسطته انكشف لك كيفية  
احالته تعالى بجميع الاشياء الكلية والجزئية ان شاء الله تعالى وذلك فضل الله  
يؤتيه من يشاء واولا ان يلخص هذا البحث على الوجه الشافي يستدعي  
كلما بسيط لا يلين ان نورد امله على سبيل الحشو لذكرت ما فيه كفاية  
لكي لاقتصار ههنا على هذا اليمساء اولي \* اشارة \* ( الاشياء  
الجزئية قد عقل كالعقل الكليات من حيث يجب باسبها مسبوبة الى مدأ  
نوعه في شخصه منخصص به كالكوف الجزئي فانه قد عقل وقوعه  
بب توافق اسبابه الجزئية واحاطه العلم بها وتعلقها كالعقل الكليات  
وذلك غير الادراك الجزئي الزماني الذي يحكم انه وقع الآن او قبله او يقع  
بعده مثل ان تعلم ان كوكبا جزئيا به ضئ عند حصول القمر وهو  
جزئي مارق كذا وهو جزئي مافي مقالة كذا ثم بما وقع ذلك الكسوف  
ولم يكن عند العقل لال احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا له  
على النحو الاول لان هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك  
ويزيل مع زواله وذلك الاول يكون مانا الدهر كله وان كان علما بجزئي  
وهو انما قل ان بين كور القصر في موضع كذا وبين كونه في موضع  
كذا يكون كدوف معين في وقت من زمان اول الحالين محسود عقله  
ذلك مر ثابت قبل ون الكسوف وبعده وبعده ) يريد التفرقة بين  
ادراك الجزئيات على وجه كلي لا يمكن ان يتعروا بين ادراكها على وجه  
جزئي يتغير بتغير ما ليس ان لازل تعالى بل كل عاقل فهو انما يدرك  
الجزئيات من حيث هو عاقل على اوجه الاول من انساني وادراكها  
سلي لاجه اثنان لا حصص لا بالاحساس او التخيل او ما يجري بجراهما  
من الآلات الجسمانية وقبل تقرير ذلك لفرق كلية الادراك وجزئية  
تعلقا بكلية التصورات الواقعة فيه وجزئيتها ولا مدخل للتصديقات  
في ذلك فان قولنا هذا الانسان يقول هذا القول في هذا الوقت جزئي  
وقولنا الانسان يقول القول في وقت كلي ولم يتعير بهما الاحال الانسان  
والوقت والقول بالجزئية والكلية وكل جزئي يتعلق به حكم فله طبيعة

وان كان الاولى حله على الوجه الاول ونحن نتكلم في كل واحد من الموضعين فقولنا كان المراد الاول فلا يجوز  
ان يكون المفتقر الى الفاعل هو عدمه السابق وذلك معلوم بالضرورة لانه في محض وعدم صرف فاي تأثير يكون للثرفيه واما  
كونه مسبوقا بالعدم فهو ايضا ليس بالفاعل لان كونه مسبوقا بالعدم كيفية واجبة الحصول للمحدث بشرط حصول الوجود له



والوجود وان لم يكن واجب الحصول له ولكن حصول هذه الكيفية اعني الجسدي عند حصول الوجود واجب ولا يستبعد في ان يكون اتصاف اشئ ببعض الصفات حائرا الا انه بحيث متى اتصف به فانه يكون اتصافه بمسقة اخرى عند ذلك واجبا واذا ثبت ان الحدوث صفة ٣٣٢ واحدة استحال انقضاره

الى انه على ولا يصل اليه من ثبات  
ان الافتقار الى الله - هل هو وجود  
احضرت فهذا اذا بحثنا عن المقتدر  
الى الفساد واما البحث عن علة  
الا فتقار فنتقار الله اسبق  
لا يجوز ان يكون - بل ذلك الابد  
لان في محض الوجود لا يحد  
كيفية مقتدر اني لوجود المقتدر  
الى الوجود المقتدر احتياجه  
اني ذلك التوجد المقتدر الى دله احتياجه  
اليه فاجعلنا الالهة هي الحدوث  
لزم تأخر الشئ عن نفسه بمراتب  
وهو محل وهذا الالهة في  
المذكورة في الكتاب لكن لا بد منها  
في اثبات المبدأ في نفسه في هذه  
افضل وان جسد في نفسه في المقتدر  
فدوله اذا كان شئ من الاشياء  
معدوما الى قوله فلسنا نلتفت الا ان  
الى ذلك فانه ان المراد منه ان الشئ  
اذا وجد بعد عدمه لاجل شئ آخر  
فانسمي دعولا . وان كان المفهوم  
من لفظ المفعول - ويكنى هو الماثل  
او غير ما ذكرنا واما قوله على ان الحق  
ان هذا مورد في قوله ليس بضرنا  
ذلك في غرضنا فاعلم ان المراد منه  
البحث المعنوي الذي قررنا واما قوله  
ففي مفهوم الفعل الى آخره فليد  
منه البحث المعنوي الذي ذكرته  
ونكته بصريح بيان الغرض من البحث  
عن الامر المقتدر الى انفسه او البحث عن

توجد في شخصه الخاص بكون الطبيعة جزئية بذكرها المعقولة واما  
برهان واحد بسبب الضيق معنى الاشارة الى الطبيعة ايها او ما يجري  
تدريج من لمصنات التي لا سبيل الى ادراكها الا بالمشاهدة وما يجري  
في ادراكنا ان ذلك هي طبيعة مجردة عن ذلك لمصنات سارت كلية  
ركنها العدل ويتناولها الزمان واحد وكان الحكماء في هذا حين  
انها - جزئية باق - بحسب الالهام لان يكون حكم متعلق بالامور  
- صفة - هي مخصصة واذا ثبت هذا فتدبر كل من ادرك  
للكائنات من حيث انها طابع وانما ادراكها الجزئية واحكامها  
كتلاقيها وتباينها وتقسيمها وتباينها وتركيبها وتلاقيها من حيث هي  
- معلقة - تلك الطابع وادرك الامور التي تحتها معها وبعبارة  
تدبرها من حيث يكون الجميع واقعة في اوقات يتحدد بعضها ببعض  
في وجه لا يفوته شئ اصلا فقد حصل عنده صورة العالم منطبقه  
لي جميع كائنه وجزئياته الثابتة والتجددة المتعصرة اخصه بوقت  
من وقت كدائه الوجود غير مبررة ايها بشئ ويكون ذلك الصورة  
يعينها منطبقه على عوام اخر لمصنات في الوجود مثل هذا العالم  
بعبارة فتكون صورة كلية منطبقه على اجزئيات الحادثة في ازميتها  
غير متغيرة بغيرها هكذا يكون ادراك الجزئيات على الوجه الكلي ونعود  
الى شرح الكتاب وقوله الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات  
اشارة الى ادراكها من حيث هي طابع مجردة عن المخصصات المذكورة  
وقد عاينها بقوله من حيث يجب باسبابها لكون الادراك لتلك الاشياء مع  
كونه كليا يقابلا غير طئي ثم قال منسوبة الى مبدأ أنواع في شخصه  
اي منسوبة الى مبدأ طبعها انواعه موجودة في شخصه ذلك لانها  
غير موجودة في غير ذلك الشخص بل مع تجويزها في وجودها في غيره  
والمراد ان تلك الاشياء انما يجب باسبابها من حيث هي طابع ايضا يقال  
يخصص به اي يخص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك مبدأ وانما نسبها  
الى مبدأ كذلك لان الجزئية من حيث هو جزئي لا يكون معولا لا طبيعة غير جزئية  
ولا طبيعة دله من حيث هو كذلك وبني كلامه انه في قوله وهو  
ان الماثل لان بين كون الغير في موضع كذا في آخره وعنه ان من يعقل  
ان بين كون الغير في اول الحمل مثلا وبين كونه في اول الثور يكون كسوف

دله الافتقار الى الاول او الى الثاني لا انما يوجد على البحث اشئ لم يكن كون الحدوث صفة واجبة معين  
منافيل كونه دله للحدوث ان الامكان يستلزم وجوده في كونه علة للمحدث كذا في ههنا وايضا في تقدير  
ان يكون المراد هو البحث الثاني لم يكن توفيقه له لانه اما انهم السابق او الوجود الماثل والحدوث تسمى حاصرا لان الماثل



هذه ان عملة الحاجة الى المؤثر هي الامكان وهو قسم رابع مغاير للاقسام الثلاثة التي ذكرها فظهر ان شمل هذا الكلام على الاول اولى وقوله بقي ان يكون تعلقه من حيث هو هذا الوجود اما وجوده مالم يسبب بواجب الوجود واما وجوده ما يجب ان يسبق \* ٣٣٣ \* وجوده لعدم معناه انما طلل القسمان الاولان بقي ان يكون المفترق

الى المؤثر اما الوجود الممكن او الوجود المحدث \* تكلمة واشارة \* والآن لنعتبر انه لاى الامرين يتعاقف فنقول ان مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل لغيره لا يمنع ان يكون على احد قسمين احدهما واجب الوجود بغيره دائما والثاني واجب الوجود بغيره وقتما فان هذين يحمل عليهما واجب الوجود بغيره ويسلب عنهما واجب الوجود بذاته من حيث المفهوم اذ مع شئ من خارج واما مسبوق العدم فليس له الاوجه واحد وهو في مفهومه اخص من مفهوم الاول والمفهومان جميعا يحمل عليهما التعلق باخبرواذ كان معنيان احدهما اعم من الآخر ويحمل على مفهوميهما معنى فان ذلك لمعنى الاعم بذاته اولا والاخص بعده لان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم من غير عكس حتى لو حاز ههنا ان لا يكون مسبوق العدم يجب وجوده بغيره ويمكن له في حد نفسه لم يكن هذا التعلق فقد بان ان هذا التعلق هو بسبب الوجه الآخر ولا هذه الصفة دائمة الحمل على المتسولات ليس في حال الحدوث فقط فهذا التعلق كائن دائما وكذلك لو كان لكونه مسبوق العدم فليس هذا الوجود انما يتعلق حال ما يكون بعد العدم فقط حتى يستغنى بعد ذلك عن ذات الفاعل

معين في وقت محدود من زمان كونه في اول الحمل كالوقت الذي سار القمر فيه من اول الحمل عشر درجات فانما يكون تعقل ذلك اعاقل لهذه الامور اثباتا فل وقت الكسوف ومعه وبعده فظهر من هذا البيان ان تحديد زمان الكسوف زمان اول الحالين اعني كون القمر في اول الحمل واجب فان وقت الكسوف انما يحدد او بما يجري مجراه وليس زيادة غير محتاج اليه كما ظنه الفاضل الشارح \* تنبيه واشارة \* ( قد تغير الصفات للاشياء على وجوه ) هذا الفصل يشتمل على خمسة الصفات الى اصنافها وبيان ما يتغير منها بغير الامور الخارجة عن ذات الموصوف وما لا يتغير يستدل بذلك على نفي الصنف الاول عن الواجب الاول بل ذكره وتلك الصفة ان يقال الصفة اما ان تكون متقرة في الموصوف غير مقتضية لاضافته الى غيره واما ان تكون مقتضية لاضافته الى غيره وابست بمتقرة في ذاته واما ان تكون متقرة ومقتضية لاضافة معا وهي ينقسم الى ما لا يتغير بغيره لاضافة اليه والى ما يتغير بغيره وهذه اربعة اصناف \* قوله \* ( منها مثل ان يسود ابدني كاربض وذلك باستحالة صفة متقرة غير مضافة ) هذا هو الصنف الاول من الاربعة وهو ظاهر والصنف الثاني غير مذكور في هذا الفصل \* قوله \* ( ومنها ما مثل ان يكون الشئ قادرا على تحريك جسم ما فهو عدم ذلك الجسم استحال ان يقل انه قادر على تحريكه فاستحال اذن هو عن صفة ولكن من غير تغير في ذاته بل في اضافته فان كونه قادرا صفة له واحدة يلحقها اضافة الى امر كلي من تحريك اجسام بحمل ما ملأ زوما اوليا ذتيا ويدخل في ذلك زبد وعرو وجمارة وشجرة دخولا ثانيا فانه ليس كونه قادرا متعلقا به لاضافات المتعينة تعاقف مالا يد منه فانه لو لم يكن زيدا اصلا في الامكان ولم تقع اضافة القوة الى تحريكه ابدا ماضر ذلك في كونه قادرا على التحريك فاذا ن اصل كونه قادرا لا يتغير بتغير احوال لمقدور عليه من الاشياء بل انما يتغير الاضافات الخارجية فقط وهذا القسم كالمقابل للذي قبله ) وهذا هو الصنف الثالث وهو الصفة المتقرة في الموصوف المقتضية لاضافته الى شئ من خارج اتي لا يتغير بغير ذلك الشئ في الخارج وان كانت تتغير اضافة الى ذلك الشئ وهي كاتقيرة التي هي هيئة مالدات بسببها

\* التفسير \* لما بين في الفصل السابق ان المتقرر الى الفاعل اما الوجود الممكن او الوجود المحدث قال في هذا الفصل ان مفهوم كونه ممكنا لذاته واجبا بغيره ممكن تقسيمه الى الدائم وغير الدائم فغير الدائم يكون احد قسميه والحاكم اذا حصل مع العام والخاص فتبوت اولها بالذات والخاص ثانيا وبالعرض لان المحدث الزماني







الكل من هذا الخط بيان ان العلم ازل دائم الوجود بدوام الباري تعالى والسؤال المشهور عليه ان يقال لو كان ازلا لا ينبغي ان  
 انه علم الصانع لا استحالة احتياج الازلي الى الصانع والفاعل والشيخ قدّم هذه المقدمة لبيان ان كونه اذا الازلي في ١٠٠٠  
 الى الفاء اعلم الحق ٢٢٥ \* انه لا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة الا في السطو لا المتكلمين اتفقوا

حسما عالم يقرن الى ذلك علم آخر وهو العلم بكون الانسان حيا فادن  
 العلم بكون الانسان حيا علم مستأنف له اصنامة مستأنفة وهبة جديدة  
 للنفس لها اضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسما وغير هيئة تحقق  
 ذلك العلم ويلزم من ذلك ان يختلف حال الموصوف بالصفة التي تكون  
 ن هذا الصنف باختلاف حال الاضافات المتعلقة بها لا في اضافات  
 فقط بل وفي نفس تلك الصفة \* قوله \* ( فليس من ضرورة للتفسير  
 لم يجز ان يعرض له تبدل بحسب الاسم لاول ولا بحسب القسم الثالث  
 واما بحسب القسم الثاني فقد يجوز في ضافات بعينه لا تؤثر في الذات )  
 لما في ن احكام الصفات اورد قضية كلية وهي ان كل ما يكون  
 موضوعا للتغير لا يجوز ان يتبدل صفاته المتقررة العارية عن الاضافة  
 ولا صفاته المتقررة المتعلقة بالاضافة التي تتغير بتغير الاصنامة ويجوز  
 ان يتبدل اضافاته الاربعة لصفاته المتقررة التي لا تتغير بتغير تلك الاضافات  
 لا محالة يكون ذلك في اضافات بعيدة لازمة لزوما ثانيا ولا يكره ان يكون  
 في اضافات قريبة لازمة لزوما اوليا فان اختلف فيها يقتضي التغير في نفس  
 تلك الصفات وحيث يتبدل بغير الذات موضوعا لا يتغير بهذا تقرير كلامه  
 واما وسم الفصل بالنبية للقسمة المذكورة وبالاشارة لهذا الحكم الكلي  
 واعتراض الفاضل الشرح بان الاضافة وجودية عندهم فاذا جازوا  
 لغيرها لم لا يجوزونه في الصفات الحقيقية اس بوا د لانهم يميزوا  
 ان الاضافة التي يجوز تعيها ليست مما يتعلق بها الموصوف ولا الصفة  
 المتقررة فيها با ذات بل بالعرض ومعناه ليس الا وقوع الشيء الذي  
 يطر ان الاضافة عارضة له كقدرته على تحريك زيد مثلا تحت ما عرضت  
 الاضافة له كالقدرة على التحريك مطلقا على ان وجود الاضافة هو كون  
 اشي بحيث يعزل له امر بالقياس الى غيره ولا يكون لذلك الامر وجود  
 بغير هذا العقل فلا يحدث من تغيير اخر تغير في الشيء بل يحدث منه تغير  
 في الامر المقول فقط \* ذكته \* ( كونك يمينا وشمالا هو اوصافه  
 محضة وكونك قادرا وعالا هو كذلك في حالة متقررة في نفسك بذاتها  
 ضافة لازمة اولاهة فاصب بهما ذو حال مضافة لا ذو ضافة محضة )  
 سار الى استئنافه في من الاضافات الواردة في الفرق بين الصغين  
 لاخرى ثلاثا ليس بضمها ببعض وذلك طاهر \* تذبذب \* ( فا واجب

على ان مجرد كون العالم ازليا لا ينافي  
 كونه معلول علة ازلية بل القول  
 بالعلية والمعلول باطل لكن لا لهذه  
 الدلالة بل للدلالة السدانة على ان  
 المؤثر في رجوع العلم يجب ان يكون  
 قادرا واما العلة فلا فائدة انفقوا على  
 ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا  
 للفاعل لا يفعل لا بالقصد والاحتار  
 واذا كان الامر كذلك ظهر حصول  
 الاتفاق على ان يكون الشيء ازل في ذاتي  
 فنقاره الى انقار الخلق ولا ينافي افتقاره  
 الى العلة المرجحة وذا كان الامر  
 كذلك طهر به لا خلاف في هذه  
 المسئلة في الخلاف في ان العلم لم يتغير  
 كونه معلول علة زكية هل يسمى  
 فعلا وهل يسمى تلك العلة فاعلا  
 لكن الخلاف في ذلك ليس الا في اللفظ  
 لمحض والعه انصرف والمرجع فيه  
 الى اهل اللغة وطير ان اللام في هذا  
 لموضع قليل الازمنة جدا وان  
 بتقدير ان يكون كثيرا غائبة لكن  
 الشيخ اطلب في لاحاجة اليه واهمل  
 ما يحتاج اليه \* المسئلة الثانية \* في ان  
 كل حادث مسوق زمان لا اول له فصل  
 احد \* تنبيه \* ( الحادث بعد ما لم يكن له  
 قبل لم يكن فدل على كونه اية الواحد التي  
 هي على الاثنين في فيكون بها  
 ما هو قبل وما بعده معا في حصول  
 الوجود بل في وقت قبل ايضا لا يثبت مع  
 ابد ومثل هذا ففيه تجدد بجمعية

بعد قديمة بالاه واس تلك القلية هر نفس العدم فقد يكون عدم . ولا ذات الفاعل فقد يكون قبل  
 ومع وبعد في . وشي آخر لا يزا فيد تجدد وتصرم على الاتسار وقد علمت ا مثل هذا لا تصال الذي  
 يوازي الحركات في المقادير ان يالف من غير منقسمات \* التفسير \* الترض من هذا الفصل الاستدلال على يقدم



زمانه و ته و ان كل واحد بعد ما يمكن فان عدمه قبل وجوده وليس كون هذا العدم قبلا لوجود مثل كون  
الشيء لا يتصور في الوجود واما هنا فالعدم السابق والوجود الحاضر  
في نفس الامر يكون في نفس الامر

الوجود يجب ان لا يكون - الجارية من زمانا حتى مدح له لان  
والماضي والمستقبل فيعرض اصفة ذاته ان تعبر بل يجب ان يكون كونه  
الجزئيات على اوجه المفسر العالي عن الزمان والدمر) هذا الحكم  
كما يحتمل له وهو انما حصل من انفسه - ان هو انما احب او د  
ليس - موضوع لا غير على ما بدت في المظاراع الالحاد اكله المذكور  
وهو قولنا كل ما ليس - موضوع للتغير ولا يجوز ان يبدل صفته الى انفسه  
المذكور من هذا الحكم وهو ماضية لقول بان لكل من اول الواجب  
العالم مدته واهم بالعلية يوحى العلم بالماضي فذكر رومالهدا الوهم  
انه يجب ان يكون علمه بالجزئيات على اوجه اكله الذي لا يتغير بغير ازمه  
والاحوال واعلم ان هذه السبابة تشبه سر وة الله في تخصيص بعض  
الاحكام العامة باحكام يعارضها ان الطاهر وذاك ان الحكم بان العلم  
بما له يوحى العلم بالماضي ان لم يكن كالممكن ان تحكم باسائط الواجب  
بالكل وان كان كاسا وكان الجزئ التغير من جهة معلولاته اوحى ذلك  
الحكم ان يكون عالما بالتحالة فالمعلول بانه لا يجوز ان يكون عالما به لانه  
كون واحد موضوعا لغير نفسه عن ادراك الحاله كلى حكمه آخر  
عارضه في بعض الصور وهذا دأب الله وهو يجري مجراها ولا يجوز  
ان يقع امثال ذلك في الماحذ المعقولة بمتاع تعارض الاحكام فيها  
ما يصح ان يؤخذ ببيان هذا المطلوب من ما حذرنا من آخر وهو ان يقد  
العلم بانه يوحى العلم بالمعلول ولا يوحى الاحساس به وادراك الجزئيات  
المغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمية كالحواس  
وما يجري مجراها والمدر كبدراك الادراك يكون موضوعا للمفسر لا محالة  
ما ذكره على الوجه الكلى فلا يمكن الا ان يدرك بالعقل والمد لكهد الادراك  
يمكن ان لا يكون موضوعا للتغير باذن الواجب الاول وكل ما لا يكون  
موضوعا لتغير بل كل ما هو عاقل يتبع ان يدركها من جهة ما هو عاقل  
الى الوجود الاول ويجب ان يدركها على الوجه الثاني \* قوله \*  
( ويجب ان يكون عالما بكل شيء لان كل شيء لازم له وسطا ودية -  
وسطا تأدى اليه عينه قدره الذي هو تفصيل فضائه الاول تأريا  
واجسادا كان ما لا يجب لا يكون كما علمت ) هذا رأينا كيد لاحاطته تعالى  
الكل واقول في تقريره لما كان جمع صور الاحداث الكلا و الجزئية

الشيء لان عدم ذلك الشيء قد حصل  
وجوده والقدرة يستحيل حصوله  
وجود ذلك الغير ولا جأرا ان يكون  
من ارضه ذات الله على لانها قد حصل  
قوا وجودا شئ بعد و مد و اقلية  
لا يكون كذا كذا من هذه الة مرة  
له هه هه هه هه هه هه هه هه هه  
فهى هه هه هه هه هه هه هه هه  
ن لا يله ك كلام فى - اى - يرم  
ان ك - فى - كل حاد حاد  
ن - فى - هه هه هه هه هه هه هه  
و - فى - مط بقة للمركات التى  
يستعمل تأفها من امور غير متعينة  
والالكلمات المسافة كذا كذا ايضا ولم  
القول المزأواذ كال كذا كذا استحال  
ان يكون - مر لى - الة الله  
بالمعية - من امور وغرقه  
لأفعية - فى - ان يعول لا سلم ان  
السبية والهدية والمعة امور ثوبا  
ويانه مر ثمة اوجه الاول ان عدم  
الامور بوجه نة امور او حودية  
ن خارج فهى متى نة الى غيرها  
فزيد ان يكون موجودة اما قبل  
ذلك ان غير او عدمه فيلزم ان يكون  
اقبلية قبله اخرى او عدمه او عدمه  
ثم الكلام فهى كالكلام فى الاول  
ولزم التسلسل لا قبل القلية يكن  
قلالذات لا غيرها فاقطع السلسل  
لا يقول كون الشئ قبلا لشيء آخر  
اضافة عارضة بالنسبة الى الغير  
والاضافة عارضة لشيء بالنسبة  
الى الغير متأخره عن الغير

والتأخر عن شئ يستحيل ان يكون نفس الشئ وعينه فاذا كون السبية - لاسى - آخر او معا  
له او بعد له يستحيل ان يكون عين ذ - وحيدته بوجه الاسكال وايضا فتلك اقلية لا بد وان يكون مسوقة بقلية  
اخرى فيكون احدي اقليتين بعد الاخرى فيكون احدهما موصوفة بالهدية بالنسبة الى شئ وبالقلية بالنسبة الى



شيء آخر ما كان كذلك لا يكون كونه فلا شيء وبعد الشيء آخر نفس ذاته بل اضافات رائدة على ذاته عارضة لها  
 يعود المبدؤ الثاني ان النفس قل باسنة في الوجود والمضافان لا يوجدان في العقل والخارج اذ معا ولو كانت  
 العقلية صفة وجودية \* ٣٣٧ \* لما وجدت الامع بعد فبلم ان يكون البعد الزماني من حيث انه بعد

زمني موجودا حال القبل الزماني  
 من حيث انه قبل زماني وذلك  
 زمني كونه فلا وبعدا الثالث وهو  
 ان البسنة الاولى من المقدمات هذه  
 الحجة التي ذكرناها ان عدم  
 الحادث قل وجوده فوصفتم العدم  
 بالعقلية فلو كانت العقلية صفة وجودية  
 لم انصاف المصوم بالوجود وانه  
 محال وان تركوا تلك المقدمة وذكروا  
 بدلا مقامة اخرى وهي ان كل  
 محدث فهو مسبوق بوجود شيء  
 آخر فكان ذلك نفس المطلوب  
 فيستحيل جعله مقدمة في اثباته  
 ان ثبت ان العقلية والبعدية ليستا من  
 الامور اشترية لم يكن هذا حاجة الى  
 ثبات موجود سابق على وجود  
 الحادث ليكون ذلك الشيء موصوفا  
 بالانانية ثم لئن تجاوزنا عن هذا المقام  
 لشدنا قول هذا الاشكال وارد  
 عليكم ايضا لان كل واحد من اجزاء  
 زمان سابق على الجزء الاخر وليس  
 هذا السابق كسابق الواحد على  
 الاثنين فان اجزاء الزمان لا توجد  
 معا وان كان هذا النوع من  
 الانانية لا يحصل الا بالزمان ثم انه حاصل  
 ايضا في نفس الزمان فليقتصر الزمان  
 الى زمان آخر وان كان لا يقتصر الى زمان  
 فقد بطل الاستدلال بالكليسة  
 لا يقال الفرق بين تقدم عدم الحادث على  
 وجوده وبين تقدم بعض اجزاء الزمان

التي لانهاية لها ماصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الاول  
 لواجب انها كان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة على سبيل الابداع  
 بممتعا اذهى غير متأية لقول مصورين معا فضلا عن تلك الكثرة وكان  
 الجود الالهى مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج  
 ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل بغير بلاطيف حكمته زمانا  
 غير متتابع في الطرفين يخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحدا  
 بعد واحد فيصير الصور في جميع ذلك الزمان موجودة في مواضعها والدة  
 كاملة بها اذا تقرر ذلك ان القضاة عبارة عن وجودات الموجودات  
 في العالمات على محجة على سبيل الابداع واهر عبارة عن وجودها  
 في مواضعها الحاصية اربعة حصول شراطينها مفصلة واحدا بعد واحد  
 كما جازي استزيل في قوله عز من قائل (ان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله  
 الا قرص معلوم) الجوهر العقلية وما فيها في القضاء والتدمير واحدة  
 متبشرين راجلة هانية بما فيها موجدة فيهما مبرين وذلك يظهر  
 معنى قول السبخ ان كل شيء يوجد الاول بوسط اربعين وسط يتأري  
 قدره الذي هو متصل قضائه الاول الى ذلك لشيء بعينه تأديا على  
 سبيل الوحوب \* اشارة \* ( فالعناية هي احاطة علم الاول بالكل  
 والراجح ان يكرر عليه لكل حتى يكون على اساس النظام وان ذلك  
 واجب عنه على احاطة به فيكون الموجد وفق الام على احسن  
 النظام من غير انحاء قصد وطالب من الاول الحى علم الاول بكيفية  
 الصواب في ترتيب وجود الكل منبغ لقضيان الخير في الكل ) هذا الفصل  
 يشتمل على تفسير العناية وهو طهر وقدم في التمهيد السادس ايضا  
 ذكر ذلك وانما اوردته هناك بعد ذكر ان العلم لا يفعل لغرض في السافل  
 ليعلم ان نظام الموجودات كيف صدر عن الاول من غير قصد واعاده  
 ههنا بعد نفي اثار الجزئيات المنعزعة عنه تعالى ليعلم ان نظم الموجود  
 في تلك الجزئيات كيف صدر عنه وموضع هذا البحث هو هذا الموضع  
 وانما اوردته في اناط السادس لغرض من موازنة الوهم المذكور ولذلك  
 بدأ كلامه به بقوله لا نجد مخصصا ان طلبت وبدأ كلامه ههنا بتقرير  
 المراد \* اشارة \* ( الامور المكننة في وجود منها امور يجوز  
 ان يتعري وجودها عن السر والخل والفساد اصلا ومنها امور لا يمكن

ان لا يتعري وجودها عن السر والخل والفساد اصلا ومنها امور لا يمكن  
 ان لا يتعري وجودها عن السر والخل والفساد اصلا ومنها امور لا يمكن  
 ان لا يتعري وجودها عن السر والخل والفساد اصلا ومنها امور لا يمكن  
 ان لا يتعري وجودها عن السر والخل والفساد اصلا ومنها امور لا يمكن







محيط به فاذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال تقدم عدم الحوادث على وجوده واقنع بدلي هذا الطريق  
وحيث يبتطل ما ذكرتموه بالكلية وعن الثاني ايضا من وجهين الاول ان قولنا في اليوم انه ما خرج عن الامس  
ليس هو انه لم يوجد معه لان \* ٣٣٩ \* اليوم ايضا لم يوجد مع الغد واليوم هو ما خرج عن الغد

بل لمعنى بقولنا اليوم متأخر عن الامس  
هو انه لم يوجد حين كان الامس  
حاضرا ولم يطله كان مشعرا  
بحصول الامس في زمان ماضي  
وان اليوم ما حصل معه في ذلك  
الزمان وحيث يلزم ان يكون للزمان  
زمان آخر والثاني ان المفعول من  
تأخر اليوم عن الامس هو انه لم يوجد  
مع الامس لكن لا بد من البحث  
عن ماهية هذه المعية ولا يمكن  
ان يكون المرجع بها الى ذاتيهما  
لما ينشأ ان المعية اضافة بارضة لكل  
واحد منهما بالنسبة الى الآخر  
والعوارض متأخرة والمتأخر عن الشيء  
ليس عين ذلك الشيء فاذا لم يعقوب  
من قولنا اليوم ما حصل مع الامس  
انه ما حصل في الزمان الذي حصل  
فيه الامس وحيث لا بد من التسلسل  
ولادافع لهذه الاسكالات الا ان  
يقال القلية والعديّة بالمعية لا يتوقف  
تحققها على وجود الزمان ومتى  
ثبت ذلك طهر فساد مجتهد بالكلية  
واعلم ان الالتزام الذي اوردنا في  
تقديم بعض اجزاء الزمان على  
العض يمكن ايراده في كون  
الزمان مع الحركة فاهية لان معية الحركة  
الى الزمان ليست نفس الزمان والحركة  
لما ينشأ ان المعية اضافة فتكون مغايرة  
ثم يعود البحث وههنا الزمان آخر  
وهو ان الله تعالى سابق على العالم

ذلك وكذلك السمات وايضا الظلم والظلم من حيث هما امران يصدران  
عن قوتين كالفضية والشهوة مثلا بشرط ان هما من تلك الطبيعة  
كلا ان لتلك القوتين انما يكونان شرعا بالتمسك الى المظلوم او الى السيادة  
لمدنية او الى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوته الحيوانيتين فالشر  
باذات هو فقدان احد تلك الاشياء كاله وانما اطلق على اسما به  
بالعرض لتأثيرها الى ذلك وكذلك القول في الاخلاق التي  
هي مباربها وكذلك الآلام فانها ليست بضرور من حيث هي ادراكات  
لامور ولا من حيث وجود تلك الامور في انفسها او صدور ما من علام  
انما هي ضرور بالقياس الى المالم الفاقدة لاتصال عضوم شاه ان يتصور  
فاذن قد حصل من ذلك ان الشر في ما عينه عدم وجود او عدم كمال  
لوجود من حيث ان ذلك العدم غير لائق به او غير مؤثر عنه  
ان الموجودات ليست من حيث هي موجودات بضرور انما هي ضرور  
بالقياس الى الاشياء العارضة كالاتها لاندواتها بل لا كونها مؤثرة الى  
بلك الاعدام فالضرور امور اضافة مقيدة الى افراد شخص معينة  
وما في انفسها والقياس الى الكل فلا شر اصلا ونعود بعد تقرير هذا  
المعنى الى السرح فقول الاشياء بحسب اعتبار وجود الشر وعدمه  
ينقسم الى ما لا شر فيه اصلا والى ما فيه ما هو شر وما ليس بشر  
ما ليس فيه ما ليس بشر اصلا وينقسم الثاني ينقسم الى ما يغلب فيه ما ليس  
بشر على ما هو شر والى ما يتساويان فيه والى ما يغلب فيه ما هو شر  
وهذه خمسة اقسام الاول ما لا شر فيه اصلا وهو موجود فان الموجودات  
التي لا تتحمل على امر بالقوة كالعقول لا شر فيها اصلا والثاني ما يغلب  
فيه ما ليس بشر على ما هو شر وهو ايضا موجود فان الموجودات التي  
لا يمكن ان تكون على كالاتها الا بالقياس اليها الا ويكون بحيث تعرض  
منها عند ملاقاتها لما يتخلفها منع ذلك المخالف عن كاله كالاتها فانها  
لا يمكن ان تكون بالغة في الحرارة الا وتكون بحيث تعرض منها  
تفريق اجزاء بعض المركبات بالاحراق يكون لاحالة من هذا الصنف  
وظاهر ان مثل هذه الموجودات يكون من سائرها لا حالة ولا استحالة  
والكون والفساد وهي قليلة بالقياس الى الكل ووقوع التقاوم المقضى  
لصدورة البعض ممنوعا عن كالاته ايضا فيها قليل فانه لا تقع الا في اجزاء

ويسهل ان يكون سبفه عليه بالزمان والا لزم كونه تعالى زمانيا والزمان عند الشيخ من لواحق الحركة  
والغير فيلزم كونه تعالى متحركا متغيرا وهو محال ولما ثبت ذلك ظهر انه لا يلزم من حصول هذا النوع من التقدم  
حصول الزمان فاما قوله في آخر هذا الفصل وقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذي يوازي الحركات في المقادير







ممكنات اجزاء الزمان متجددة متغيرة وكل متجدد فلا بد له من مادة اي لا بد له من شئ يوجد فيه قوة ذلك العبر  
اي امكان وجود ذلك التغير على ما سيأتي بيانه في الفصل الذي يأتي بعد هذا الفصل ثم ان حصول  
الزمان في المادة ليس الا بواسطة ﴿ ٣٤١ ﴾ الحركة لان القلبية والبدنية لا يحصلان الا عند حصول التغير فان

الشيء الواحد يستحيل ان يكون قبل نفسه  
فظهر ان الزمان متعلق بالحركة وبالمادة  
ولم ادلت الادلة المذكورة في الفصل  
السالف على ان الزمان يستحيل ان يكون  
له بداية ونهاية فوجب ان يكون الحركة  
الحاصلة له ازلية وابدية وهذه الحركة  
ابست الا الوضعية كما سيأتي بيانه  
في النقط السادس - بحث تبيين ان كل  
حركة مستقيمة فهي متهيبة الى  
سكون وانقطاع وامانه من مقسولة  
الكم فلا تـ يحتمل لذاته التقدير فان  
السنة الماضية والشهر الماضي كل  
واحد منهما قل هذا اليوم لكن  
قلبية السنة الماضية بمدة اطول  
من قلبية الشهر الماضي وكل ما كان  
كذلك فهو كم قال زمان كم لذاته ثم اما  
ان يكون كما انفصلا وهو باطل لما  
مر في الفصل السالف انه لا يجوز  
ان يكون مؤلفا من امور غير متقسمة  
والكم المنفصل مؤلف من الوحدات  
واما ان يكون كامتصلا وهو المطلوب  
وحديث نقول في تعريف الزمان  
انه كمية الحركة لا من جهة المسافة  
بل من جهة التقدم والتأخر اللذين  
لا يجتمعان واما كونه كمية الحركة  
وقد ظهر واما قوله لا من جهة  
المسافة بل من جهة كذا فلان  
الحركة تعرض لها التقدم والتأخر  
من وجهين احدهما لاجل المسافة  
وذلك لان الحركة اذا ابتدأت

تمثيلات لاتفدية لنا وجواب انهم انما يجهلون عن ماهية الشئ الذي  
يعبر عنه الجمهور بلفظة الشر فيظنون في وجوه استعمالاتهم  
ويخلصون ما يدخل في تلك الماهية بالذات عما ينسب اليها بالعرض  
ليتحقق الماهية متميزة عن غيرها وظهر ان البحث على هذا الوجه صحيح  
وليس باستدلال كما لي غايته ما في الباب انه مني على معرفة وجوه الاستعمال  
التي لا طريق اليها الا الاستقراء ثم ان الفضل الشارح حكم بان الشر  
هو الالم وحده وهو وجودي وان خبر هو اما عدم الالم يعني السلامة  
واما ضده يعني اللذة واطال كلامه في بيان ان الالم في الدنيا اكثر  
من اللذة وهو يقتضي كون السرور لبا ثم ذكر ان الملازمة لا يخلصهم  
عن هذه المضائق الا ان يقولوا ان قول القائل لم خلق الله الخلق باطل  
لانه تعالى خالق لذاته لالمله وهو في القول بتعاليل التمره ان خوضهم  
في ذلك من باب الفضل اقول لا حاجة بنا ههنا الى ايراد جوابه فان  
تحقيق ما مر كاف فيه \* وهم وتنبيه \* ( ولعلك تقول ان اكثر  
الناس الغالب عليهم الجهل او طاعة الشهوة وانغضب فلم صار هذا  
الصنف منسوبا اليهم الى انه نادر فاستمع انه كما ان احوال البدن  
في هيئة ثلثة حال البالغ في الجمال والصحة وحال من ليس بالغ فيهما  
وحال الصبي والمستقام والسقيم والاول والثاني يتالان من السعادة  
العالية البدنية قسطا واخر ارمم ولا ويسلم من ذلك حال النفس  
في هيئاتها ثلثة حال البالغ في وضعية العقل والخلق وله الدرجة القصوى  
في السعادة الاخرية وحال من ليس له ذلك لاسيما في المعقولات الان  
جهله ليس على الجهة المضارة في المعاد وان كان ليس له كثير ذكر  
من العلم جسيم النفع في المعاد الا انه في جملة اهل السلامة وبطل - ط  
ما من الخيرات الا جملة وآخر كالمستقام والسقيم هو عرضة لا في الاخرة  
وكل واحد من الطرفين نادر والوسط فاش غالب واذا اضيف اليه  
الطرف الفضل صار لاهل البهجة غلبة ورة) لما كان قوى الاسرار التي  
يحبسها تصدر الافعال الارادية منه ويصير بسببها سعيدا او شقيا  
ثلثا فطيفة وغضبية وشهوية وكانت السعادة والشقاوة العاجلتان  
مستحقة بالقياس الى الآجلتين وكان الغالب على الناس بحسب النظر  
الظاهر اضدادا ينبغي ان يكونوا عليه بحسب هذه القوى اعني الجهل

من موضع الى موضع فالجزء الذي وقع من الحركة في السير الاول ميلا من المسافة قبل الجزء الواقع منها في السير الثاني  
وهل جرا الى هذا الترتيب فهذه انواع من القلبية والبدنية عرض لاجزاء الحركات لسبب تقدم بعض اجزاء  
المسافة على البعض وما بينهما لاجل المسافة فان الجزء الواقع من الحركة في الساعة الاولى قبل



الجزء الواقع منها في الساعة الثانية فهنا اجزاء المسافة متقدم بعضها على البعض واجزاء الزمان ايضا متقدم بعضها على البعض لكن الفرق ان اجزاء المتقدم من المسافة يوجد مع اجزاء المتأخر منه واما اجزاء المتقدم من الزمان فانه لا يوجد مع المتأخر منه وادان ذلك طهر لذلك معنى قوله **في ٣٤٢** الزمان كماله مسكة

لامن جهة المسافة من جهة التقدم  
والمتأخر الذين لا يجتمعان فان  
الزمان له لاحق وهو التقدم والمتأخر  
لان لا يجتمعان فاذا عرفنا الزمان  
بهذا اللازم الطاهر البزكال ذلك  
رسما جيدا فاعلم ان لنا على قولهم  
الزمان من عوارض الحركات اشكالات  
قوية ذكرنا في كتاب المخلص \* المسئلة  
الرابعة في ان كل محدث متوقف عادة  
فصل واحد \* شارة \* (كل حادث فقد  
كان قبل وجوده بمكان الوجود وكان  
امكان وجوده حاصلا وليس هو  
قدرة القادر عليه والالكان اذا قبل  
في المحال انه غير مقدور عليه لانه غير  
ممك في نفسه فقد قيل ان غير مقدور  
عليه لانه غير مقدور على ما اوانه غير  
ممك في نفسه لانه غير ممك في نفسه  
فحين اذن ان هذا الامكان غير كون  
القادر عليه قادرا عليه وليس شيئا  
موقولا بنفسه يكون وجوده لافي  
موضوع به هو ان في يفتقر الى  
موضوع فالمحدث يتقدمه قوة وجود  
وموضوع \* التفسير \* المقصود  
من هذا الفصل بيان ان كل حادث له  
مادة سابقة عليه ويانه ان كل حادث  
فقد كان قبل حدوثه ممك الوجود  
لا اول لم يكن ممكنا لكان اما ان يكون  
ممتعا او واجبا ومحال ان يكون ممتعا  
لان الممتع ابداته لا يتقلب ممكنا لذاته  
ولو جاز ذلك لارتفع الامان عن القضايا

وطاعة الشهوة والغضب سبق الوهم لي كونه اكثر شيئا منه  
في الاجل وذلك يقتضي غلبة الشر في نوع الانسان الذي هو اشرف انواع  
الكائنات فزال شيخ هذا الوهم بان وجود الجاهل الذي هو ضد  
اليمين اعني الجاهل المركب الراسخ تادر كوجود اليقين والعام العاشق  
هو الجاهل البسيط الذي لا يضر في المعاد كغيره من كماله في لقوبين  
الاجيرتين وار وجودا سررا الضاعة للمعالة انما ضلله في كوجوده  
والعام العاشق هو لاخلق لحاية عن غاي الفضل والذمة وشه  
انموس في هذه الاحوال بالبدان في الجمال والصحة العاشق  
او في القبح والمرض العاشقين وفي المالة الموسطة منه  
ثم بين ان الوسط مع احد الطرفين خاب انما رايه به  
وذلك لان الشقاوة الابدية تختص بالطرف الاخر من ما جئ  
بيانه وهو معنى قوله واخر كالمسقام والقيم هو مرضه الذي في الاخرة  
يقال هو عرضة السي وعرضة السي اذا كان منحصرا لسي لا يتعرض  
ذلك السي لغيره وباقى عارته وضمة \* \* (لما في  
ان المعاد في الاخرة نوع واحد ولا يقسم عندك ان السعير مثل اصلا  
البادستكمال في العلم وان كان ذلك نجده وعده يوما اشرف ولا يقسم  
عندنا ان تفاريق الخطايا بائكة لعصمة الجاهل انما هلك الهلاك السرمد  
ضرب من الجهل وانما يعرض للعذاب المتدود ضرب من الذللة وحد  
منه ذلك في اقل اشخاص الناس ولا تصنع الى مر يجعل الجنة وقفا  
على عدد ومصرفه عن اهل الجنة والخطايا صرما الى الابد  
واستوسع رحمة الله واستمع لهذا الفصل بيان ) يريد تقرير كون  
الشقاوة الابدية مختصة بالطرف الاخر وهو ظاهر وقوله باتكة لعصمة  
الجنة اي قاطعة والعصمة ههنا اسم لا يتصم به الانسان اي يستمسك  
به فلا يسقط وقوله بل انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل  
والذلة دال على ان ما عداهما اما يتضيان شقاوة منقطعة او لا يقتضيان  
شقاوة اصلا وانما قال واستوسع رحمة الله ملاحظة لقوله عز من قابل  
(ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها للذين يتقون) فان فيه ما يدل على  
سماها للعموم وعلى تخصيص ما لاهل الطرف الاشرف بها \* وهم  
وتنبيه \* (اولئك تقبل هلا امك ان يبرأ القسم الثاني من

العقلية ولباز ان يتقلب جميع الممكنات واجبة وبالعكس ومحال ان يكون واجبا لذاته  
والا لكان موجودا قبل ان كان موجودا هذا خلف ولا بطل القول بالاستماع الذاتي والوجوب الذاتي تعين القول  
بالامكان مثبت ان كل حادث فهو قبل حدوثه ممك الوجود ثم نقول الامكان اما ان يكون امرا وجوديا او عديميا



لا جاز ان يكون عدميا لانه لا فرق بين قولنا ليس للشيء امكان وبين قولنا امكان هدمي الذوكان بينهما فرق له  
وقوع الفرق في الامور العدمية وذلك محال لان الفرق والامتيياز لا يحصلان الا عند اختصاص كل واحد  
من ملك الامور المتمايزة \* ٣٤٣ \* خاصة بهما تمايزا عن الآخر ولا معنى للوجود الا ما كان كذلك

فيلزم انقلاب المدوم موجودا  
وذلك محال واذ ثبت ان كل محدث  
مستوفى بالامكان وثبت ان الامكان  
امر نبوتي فنقول هذا الامر النبوتي  
لا يتخلس واما ان يكون عبارة عن مجرد  
اقتدار اقتدار عليه واما ان لا يكون  
كذلك والاول باطل لا باطل صحة  
الاقتدار على الشيء بكونه ممكنا فانا  
نقول هذا الشيء ممكن فيصح ان يكون  
مقدورا وهذا متع فلا يخص ان يكون  
مقدورا فاذا علمنا صحة الاقتدار  
بالامكان وجب ان يكون الامكان  
العائد الى المقدور معايرا لصحة  
اقتدار القادر عليه لان المعلن بالشيء  
معاير لذلك الشيء لا محالة ثبت  
ان الامكان امر نبوتي عائد الى المقدور  
وهو اما ان يكون جوهر قائما بنفسه  
او لا يكون كذلك والاول باطل لان  
الامكان حالة ضاعية فلا يعقل  
كونه موجودا قائما بنفسه فاذن لا بد  
وان يكون صفة فلا بد لها من محل  
فاذن كل محدث فلا بد وان يوجد  
قبل وجوده شيء يحل فيه امكان وجوده  
وذلك الشيء هو مادة الشيء وهو لاه  
كاطين الذي يوجد فيه امكان  
حدوث الكون ثم هذه المادة ان كانت  
حادثة كان الكلام فيها كاللزام  
في الاول ولزم التسلسل وان لم تكن  
حادثة كانت قديمة فثبت ان كل حادث  
فهو مسبوق بامكان سابق عليه  
ومادة موصوفة بذلك الامكان

لحق السرفكون جوابك به لو برى من ان تلحقه ذلك لكان شيئا غير هذا  
القسم وكان القسم الاول وقد فرغ عنه وانما هذا القسم في اصل  
وضعه مالمس يمكن ان يكون الخير الكثير يتعلق به الا وهو بحيث يلحقه  
شعر بالضرورة عند المصادمات الحادثة فاذا برى من هذا فقد جعل  
غير نفسه فكان النار جعلت غير النار والماء غير الماء وترك وجود هذا  
القسم وهو على صفة المدكورة غير لائق بالجو د على ما بينا) وهذا  
الفصل غني عن الشرح \* وهم وتنبه \* (ولعلك تقول ايضا ان كان  
اقتدار علم العباد فتأمل جوابه ان العقاب للنفس على خطيئتها كما استعمل  
هو كالمرض للبدن على نهمة فهو لازم من لوازم ما ساق اليه الاحوال  
الماضية التي لم يكن من وقوعها بد ولا من وقوع ما نفعها واما الذي  
يكون على جهة اخرى من مبدأ له من خارج فحديث آخر ثم اذا سلم  
معاقب من خارج فار ذلك ايضا يكون حسنا لا قد كان يجب ان يكون  
التخويف موجودا في الاسباب التي تلذذت ومنفع في الاكثر والتصديق  
أكبر للهويف فاذا عرض من اسباب القدر ان عارض واحد مقتضى  
التخويف والاعتبار فركب الخط اعوانى بالجريمة وجب التصديق لاجل  
الغرض العام ان كان غير ملائم لذلك اواحد ولا واجبا من مختار  
رحيم لو لم يكن هناك الاجاب المبلى بالقدر ولم يكن في المفسده الجريئة له  
مصلحة كلية عامة كثيرة لكن لا يلتفت لغت الجرو لاجل الكلي كالاتفت  
لفت الجزء لاجل الكل فيقطع عضو يولم لاجل البدن مكنته ليسلم  
واما ما يورد من حديث الظلم والعدل ومن حديث افعال يقال انها  
من الظلم وافعال مقابلة لها ووجوب ترك هذه والاخذ بتلك على ان ذلك  
من المصادمات الاولى فغير واحد وحويا كليا بل اثره من المقدمات  
المشهورة التي جمع عليها ارتداد المصالح ولعل فيها ما يصح بالبرهان  
بحسب بعض الفاعلين واذا حققت الحق باقى فليلتفت الى الواجبات  
دون امثالها وانت فقد عرفت اصناف المقدمات في موضعها ( تقرير  
السؤال ان يقال ان كانت الافعال الانسانية صادرة عنه على سبيل  
الوجوب لتمثيلها مع سائر الجريئات في العلم العقلي ولو وجوب حدوث  
ما يحجب منها في هذا العلم لم يتبق لنا مثل هناك فلم يعقب الانسان  
على شيء يصدر عنه على سبيل الوجوب والشيخ اجاب عنه اولا بجواب

ان تلك المادة قديمة رافة ان يقول لان كل محدث فهو مستوفى بالامكان قوله لانه قبل حدوثه اما ان يكون  
واجبا او ممتمنا او ممكنا فلا انه قبل حدوثه ليس بشيء معين حتى يحكم عايد بانه اما هذا او ذاك بل هو نبوتي محض وعدم  
صرف وليس له تعين ولا تميز وقولنا ليس له تعين وان كان فيه نوع مناقضة من حيث اننا حكمنا عليه على التعين



171-100-1111-1111-1111

[illegible]

1. *Journal of the American Medical Association*, 1997; 277: 1001-1005.



حالة في محل ويكون المرصوف بها محلا آخر وذلك بحال الثالث وهو ان الامكان صفة اضافية طارئة خفيفة  
 الشيء بالنسبة الى وجوده ومشرط وجود الاضافة وجود المضافين فلو كان الامكان وصفا ثبويا لكان شرط ثبوته  
 ثبوت الماهية وثبوت \* ٣٤٥ \* الوجود فيلزم ان يكون وجود الممكن متقدما على امكانه فيكون

ما بالغير اقدم مما بالذات هذا خلف  
 واعلم ان صريح العقل ما قضى بوجود  
 الامكان في الخارج لكنه قضى  
 بامكان الوجود في الخارج والذي  
 ذكره من انه لا فرق من عدم الامكان  
 وامكان العلم والالزم وقوع التفرقة  
 في العدميات فهو متقوض بالامتناع  
 ولانا نعلم بالضرورة امتياز بعض  
 العدميات عن البعض فان عدم السبب  
 والشرط يقتضي عدم المسبب  
 والمشرط وعدم المسبب والمشرط  
 لا يقتضي عدم السبب والشرط  
 واولا التميز في العدميات والامكان  
 ذلك ثم لئلا يكون الامكان امرا  
 وجوديا وانه يلزم افتقاره الى المادة  
 ولكنه مقبوض على اصولهم  
 بالعقول المغارقة والنفوس الناطقة  
 فانها ممكنة الوجود وامكانها غني  
 عن الهيولى وكذا الهيولى ممكنة  
 لذاتها ولا حاجة بها الى هيولى اخرى  
 فكذلك ههنا لا يقال هذه الاشياء  
 امكاناتها حاصلة فيها لانها ازيلية  
 واما الحوادث فانها معدومة قبل  
 حدوثها فلا يمكن ان يكون امكاناتها  
 حاصلة فيها لانا نقول لو كان الامر  
 كما قلتمو لكانت امكاناتها مفترقة  
 اليها والشيء لا يتصف بصفة موجودة  
 الا بعد دخوله في الوجود فيكون  
 وجودها شرطا في اتصافها  
 بتلك لامكانات لكن اتصافها بتلك

ليست من الاوليات بل اكثرها آراء مجودة واشتهرت كونها مشتملة على مصالح  
 الجمهور ويمكن ان يقع فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين يعني  
 الاشخاص الانسانية على ما مر في النطق فاذا بناء بيان احكام افعال  
 الواجب الوجود عليها غير صحيح قال الفاضل الشارح هذا الجواب  
 ضعيف اما اول فلاله مبني على وجوب التخويف فكما يقال ان كان  
 القدر فلم العقاب يجوز يقال ان كان القدر فلم التخويف فيكون حكمهما  
 واحدا فاذا لا يجوز ان يجعل احدهما مقدمة في بيان الاخر واما ثانيا فلاله  
 لا يتشبه على قول الملبين لانهم يحكمون بكون الهالكين ممن يخالف  
 قواعدهم اكثر من الناجين وكان فرضه تمسبة قولهم بل الجواب الصحيح  
 ان يقال لان العقاب ايضا من القدر وطلب علة ما يقتضيه القدر باطل  
 واقول على الاول القول بالقدر على ما ذهب اليه الحكماء وهو وجوب  
 كون الجزئيات مستندة الى اسبابها المتكررة يخالف القول بالقدر على  
 ما ذهب اليه الاشاعرة من التكلمين لانهم يقولون لفاعل ولا مؤثر  
 في الوجود الا الله والجواب الذي ذكره الشيخ كان موافقا لاصوله فان  
 فعل الانسان مستند عنده الى قدرته وارادته وكلاهما مستندان  
 الى اسبابهما ومن اسباب ارادة فعل الخير التخويف  
 فاذا وقوع التخويف في الاسباب المقضية للخير واجب مع كونه  
 من القدر والتعليل به صحيح على ما ذكره الشيخ وهو لا يشفي كونه من القدر  
 لان جميع ما في القدر معلل عنده واما على اصول الاشاعرة فلما  
 لم يكن للتخويف اثر كان التعليل به باطلا على ما قاله الفاضل الشارح  
 وانما ينقطع الكلام في القدر عندهم بقطع التعليل على الاطلاق ولذلك  
 يقولون لا يستلزم فعل وعلى الثاني ان الشيخ لا يريد تمسبة قواعد  
 المتكلمين الملبين على ما صرح به بل يريد تمسبة ما نطق به الكتب الالهية  
 في هذا السبب وليس فيما ورد من التنزيل حكم بان الهالكين اكثر  
 من الناجين بل يمكن ان يوجد فيه ما يناقض هذا الحكم \* النمط  
 الثامن \* ( في البهجة والسعادة ) البهجة السرور والنصرة والسعادة  
 ما يقابل الشقاوة والمراد منهما الحالة التي تكون او تحصل لذوى الخير  
 والكمال من جهة الخير والكمال \* وهم وتنبه \* ( انه قد سبق  
 الى الاوامر العامة ان الذات القوية المستقلة هي الحسية وان ماعداها

الامكانات ليس بالفاعل \* ٢٤ \* بل بذواتها وما كان شرطا للامر اللازم للشيء لذاته كان اولي  
 ان يكون لازما لذاته فيكون وجود هذه الاشياء لازما لذواتها من حيث هي هي فتكون واجبة فيكون الممكن  
 لذاته واجبا لذاته هذا خلف لا يقال بالاتباع ان الامكان اللازم لماهيات الممكنات مفترقة الى المادة بل نقول كل



للمتقدم وأن كان المراد شيئا آخر فلا بد من بيانه فان الرد والقبول لا يمكن الا بطلان التصور والثاني ايضا ضعيف لانه تمسك بكلام اهل العرف وهو كيك ويتفدير صحته فلست نسلم ان اهل العرف تصوروا من ذلك الا ان حركة اليد مؤثرة في حركة المفتاح فان ادعيت انهم ارادوا بهذه ❀ ٣٤٨ ❀ الصيغة امر او آية التأثير فهو

متسوع ولا بد من الدلالة عليه ثم انه بعد تقرير البعدية بالذات شرع في بيان ان ككل ممكن محدث فان وجوده بعد عدمه بعديته بالذات لان الامر الذي يكون للشيء من ذاته قبل ماله من غيره قبلية بالذات لا بالزمان وكل ما كان موجودا بغيره فانه يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد وهذا يقتضي تقدم لا كونه على كونه تقدما بالذات وهذا هو الحدوث الذاتي وللقائل ان يقول تقدم عدم الممكن على وجوده ليس بالعلية بل ان كان ولا بد فتوجد آخر والسبب الذي اورد في اول هذا الفصل انما هو بيان التقدم بالعلية فاذن ما اورد قبل الشروع في المقصود غير متفهم فيه والذي يدفع به فيه هو القلبية الذاتية لا على سبيل العلية كما بينته وما ذكره فكان الكلام مستدركا من هذا الوجه ثم لن نزلنا عن هذا المقام فنقول لا ينزع في ان ماله من ذاته قبل ماله من غيره قبلية بالذات لكن لانسلم ان الممكن يستحق العدم من ذاته فان الذي يستحق العدم من ذاته يكون ممتعا لذاته والممكن لذاته لا يكون ممتعا لذاته بل الممكن يصدق عليه انه لا يستحق الوجود من ذاته لكن لا يصدق عليه انه يستحق الوجود من ذاته والفرق بين استحقاق

الذي يفهمه الجمهور للذوات العاقلة ثم متها لا نفوس الحيوانية وكذلك الشقاوة لاهلها فذكر ان اللذة هي ادراك ونيل اما الادراك فتقدم شرح اسمه واما لنيل فهو الاصصابة والوجدان وانما لم يقتصر على الادراك لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله لا يكون الا بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذة بل انما تتم بحصول ذاته وانما لم يقتصر على النيل لانه لا يدل على الادراك الا بالميزان وانما اورد هاهنا لفقدان لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة وقدم الاعم الدال بالحقيقة واردفه بالخصص الدال بالجواز وانما قال لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك اللذة فقط بل هي ادراك حصول اللذة لا لتلد ذوو صولة اليه وانما قال ما هو عند المدرك كمال وخبر لان الشيء قد يكون كالا وخبرا بالقياس الى شيء وهو لا يعتقد كاليته وخبريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كذلك وهو يعتقد فيلذ به فالمعتبر كاليته وخبريته عند المدرك لا في نفس الامر والكمال والخبر ههنا اعني المقيسين الى الغير هما حصول شيء لما من شأنه ان يكون ذلك الشيء له اى حصول شيء يناسب شيئا ويصلح له او يليق به بالقياس الى ذلك الشيء والفرق بينهما ان ذلك الحصول يقتضي لا محالة براءة ما من القوة لذلك الشيء فهو بذلك الاعتبار فقط كمال وباعتبار كونه مؤثرا خيرا والشيخ انما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما واخر ذكر الخير لانه بعيد تخصيصا ما لذلك المعنى وانما قال من حيث هو كذلك لان الشيء قد يكون كالا وخبرا من جهة دون جهة والالتذ به يخص بالجهة التي هو معها كمال وخبر فهداه ماهية اللذة ويقابلها ماهية الالم كما ذكره وهما اقرب الى التحصيل من قواهم اللذة ادراك الملايم والالم ادراك المناسقي ولذلك عدل الشيخ منه الى ما ذكره في هذا الموضع قال الفاضل الشارح تعريف اللذة بالخبر الذي هو عند الشيخ امر وجودي يرجع الى قولنا اللذة ادراك الموجود وكذلك الالم ادراك المصدوم وذلك باطل اما في اللذة فلان ادراك احتراق الاعضاء والاصوات المنكرة وما يشبهها ليست بلدات مع انها موجودات واما في الالم فلان العدم لا يحس به فان فسروا الخير باللذة او ما يكون وسيلة اليها على ما هو المشهور يرجع التعريف الى قولنا

❀ اللذة ❀ الوجود بين استحقاق الوجود وظاهره واذ ظهر فساد قولكم الممكن يستحق العدم من ذاته لم يمكنكم ان تثبتوا ان عدمه قبل وجوده بالذات وقول الشيخ انه يستحق العدم لو انفرد او لا يكون وجودا لو انفرد فيه مغالطة لانه ان اردنا بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هي مع قطع النظر عن وجوده



وعدم علته فلا نسلم انه في هذه الحالة يستحق العدم لذاته اذ لو كان كذلك لكان ممثلا لامكانا وان اراد بالانفراد اعتبار ذاته مع عدم علة وجوده في هذه الحالة لاشك انه يستحق العدم لكن لذاته بل لعدم علة وجوده فان علة عدم الملول عدم علة وجوده عندهم واذا كان وجود الملول لاجل وجود تلك العلة

﴿ ٣٤٩ ﴾

وعدمه لاجل عدمها كان كل واحد منهما حاصل للشيء من خبره وعلى هذا التقدير لا يظهر للعدم تقدم اصلا على الوجود واعلم اننا اردنا اصلاح هذه الحجة قلنا الممكن لذاته يقتضي ان لا يكون مستحقا للوجود والعدم من ذاته فهذه الاستحقاقية مستحقة لذاته فيكون لها تقدم على استحقاق الوجود والعدم وحينئذ يحصل منه الحدوث الذاتي ونزج الى تفسير المتق واعلم ان من اول الاصل الى قوله ثم انت تعلم ان حال الشيء الذي يكون للشيء في اعتبار ذاته في بيان ماهية البعدية الذاتية ومنه الى آخر الفصل في بيان ان كل ممكن يحدث بالذات فاما قوله لشيء يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية فعناء ظاهر واما قوله وانما يحتاج الان من الجملة الى ما يكون باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكون في الزمان معا وذلك اذا كان وجوده هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه فاعلم ان معناه ان القلبية الحاصلة بالزمان والمكان غير واجبة لان الذي وجد في الزمان المتقدم كان يصح حصوله في الزمان المتأخر وبالعكس وكذا القول في القلبية بالمكان واما القلبية الواجبة فهي ان تكون وجود هذا عن ذلك ووجود

الذات هي ادراك الذات او ما يكون وسيلة اليها واكمال ايضا ان فسروه بحصول شيء لشيء من شأنه ان يكون له وكان معنى قولهم من شأنه ان يكون له امكان اتصافه بزم ان يكون الجمل وسائر الرذائل كالات قال والتحقيق ان تصور ماهية الذات والالم بدبهي غني عن التعريف واقول ما ذكرناه في تفسير قول الشيخ يعني عن اراد اجوبة هذه الشكوك والوجه في ذكر ماهية الذات والالم مع كونهما غنيين عن التعريف ما ذكرناه في باب الادراك بعينه \* قوله \* (وتختلف الخبر والشرب بحسب القياس فالشيء الذي هو عند الشهوة خير هو مثل الطعام الملايم والملايم والذي هو عند الغضب خير هو الغلبة والذي هو عند العقل خير فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجبل ومن العقلات نيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة وبالجملة فان هم ذوي العقول في ذلك مختفة ) مراده بيان ان الخير الواقع في ذكر ماهية الذات هو الخير الاضافي الذي لا يعقل الا بالقياس الى الغير وذكر الخبرات المقيسة الى القوى الثلاثة التي تتعلق الافعال الارادية بها اعني الشهوة واغضب والعقل ومعنى قوله في الخير العقلي فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجبل ان الحق خير عند كون العاقل قابلا عما فوقه بالقياس الى قوته لنظرية والجبل خير عند كونه متصرفا فيما دونه بالقياس الى قوته العمالية واراد بقوله ومن العقلات نيل الشكر ووفور المدح والحمد الخبرات التي تكون للعقل بمشاركة سائر القوى وهي التي تختلف الهمم فيها باختلاف احوال تلك القوى واما العقلي الصرف فلا يختلف البتة \* قوله \* ( وكل خير بالقياس الى شيء ما فهو الكمال الذي يختص به ويحموه باستعداده الاول وكل لذته فانها تتعلق بامرئ بكمال خبري وبادراك له من حيث هو كذلك ) اراد الفرق بين الخير والكمال فذكر ان الخير المضاف الى شيء هو الكمال الخاص الذي يقصده ذلك الشيء باستعداده الاول والشيء لا يقصد شيئا ولا يميل اليه الا اذا كان ذلك الشيء مؤثرا بالقياس اليه وذلك يدل على اشتمال معنى الخير على اعتبار كونه مؤثرا كما مر واما قوله باستعداد الاول ففائدته ان الشيء قد يكون له استعدادان احدهما يطرؤ على الآخر ولا يكون الشيء الذي يحويه ذلك الشيء باستعداده الثاني خيرا بالقياس الى ذاته بل يكون خيرا بالقياس الى ذلك الاستعداد الطاري كالانسان فانه مستعد في فطرته لاقتناء الفضائل

ذاليس عن هذا فهذا الكلام ليس بمشعر بان القلبية الواجبة لا تحقق الامع العلية وفيه نظر كما ينشأ او يحمل قوله وجود هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه لاعلى معنى العلية بل على معنى اعم منها بحيث يندرج فيه تقدم الواحد على الاثنين واما قوله فما استحق هذا الوجود الا والآخر حصل له الوجود ووصل اليه



الحصول واما الآخر فليس يتوسط هذا بينه وبين ذلك الوجود بل يصل اليه الوجود ...  
يصل الى ذلك الا مارا على الآخر فاعلم ان المراد منه ان العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده  
واما المعلول فليس يتوسط بين ذات العلة \* ٣٥٠ \* ووجودها واما قوله وهذا

مثل ما تقول حركت يدي فتحرك  
المقتضاح الى قوله فهذه بعدية  
بالذات فالمراد منه الحجة الثانية  
واما قوله نعم انت تعلم ان حال الشيء  
الذي يكون الشيء باعتبار ذاته  
قبل حاله من غيره قبلية بالذات  
فغناه ظاهر واما قوله وكل موجود  
عن غيره يستحق عدم لو انفرد  
اولا يكون له وجود لو انفرد  
بل عن غيره فاعلم ان معناه طهر  
وقد عرفت ما في هذه المقدمة من  
الاشكال واما قوله فان لا يكون له  
وجود قبل ان يكون له وجود  
وهو الحدوث الذاتي معناه انه يلزم من  
المقدمتين المذكورتين ان لا يكون  
مقدم تلي الكون اي عدم متقدم  
على الوجود تقدما بالذات وهو  
المطلوب \* المسئلة السادسة \*  
في ان العلة متى كانت مستجيبة  
جميع الامور المتغيرة في عينها فانه  
يسهل تخلف المعلول عنها فصل  
واحد \* تنبيه \* (وجود المعلول متعلق  
بأهله من حيث هي على الحال التي  
بها تكون علة من طبيعة او ارادة  
او غير ذلك ايضا من امور يحتاج  
الى ان يكون من خارج لها دخل في تميم  
كون العلة علة بالفعل مثل الآلة  
حاجة التجار الى القوم والمادة  
حاجة التجار الى الخشب والمساكن  
حاجة النصارى الى نثار آخر او الوقت

ثم ذاعرا عليه ما عده لاقتضائه الرذائل فبسطها بحسب الاستعداد الثاني  
ولا يكون هي خيرا بالقياس الى ذاته مع الاستعداد الاول والعجب  
ان الفاضل الشارح ذهب في هذا الموضع بعد ان صرح الشيخ بان الخير  
هو كمال مقيد بقيد ما الى ان كلام الشيخ مشعر بان الخير والكمال واحد  
وحديثه يكون ذكر احدهما مغنيا عن الآخر قوله وكل لذة الى آخره  
لما فرغ عن تلخيص معنى اللذة ذكر حاصل هذا البحث وهو ان اللذة  
متعلقة بشيئين احدهما وجود كمال خيري والثاني ادراكه من حيث  
هو كذلك فان المطلوب في هذا النمط مبني عليه \* وهم وتنبيه \* (ولعل  
طاما يظن ان من الكمالات والخيرات ما لا يلتن به اللذة التي تناسب  
مفعله مثل الصحة والسلامة فلا يلتن بهما ما يلتن بالخلو وغيره فجوابه بعد  
المسألة والتسليم ان الشرط كان حصولا وشعورا جميعا واصل  
لمحسوسات اذا استقرت لم يشعر بها على ان المريض الوصب يجد  
عند انشؤب الى الحالة الطبيعية مغايرة غير حتى التدرج لذة عظيمة)  
الوصب المرض الطويل يقال وصب الشيء اي دام ومنه قوله تعالى  
(وله الدين واصب) والتؤوب الرجوع الى الشيء بعد الذهاب عنه  
والمغافرة الاخذ على غرة والغرض من الفصل ايراد شك على  
شرح اللذة المذكورة وهو ان الصحة والسلامة كمال وخير مع اننا نلتن  
بهما ويراد الجواب عنه بعد التسليم على سبيل المسألة وهو ان الادراك  
الذي هو شرط في اللذة ليس هناك بحاصل فان استمرار المحسوسات  
تداهل النفس عن احساسها والتنبيه على انهما مع التجدد المقضي  
الادراك لا يدان جدا \* تنبيه \* (والذي قد يصل في كراهية  
بعض المرضى للخلو فضلا عن ان لا يشتهي انتهاء سابقا وليس ذلك  
طاعنا فيما سلف لانه ليس خيرا في تلك الحال اذ ليس بشعربه بالحس  
من حيث هو خير) قول كما ان الفصل الاول كان مشتملا على الجواب عن النقض  
الوارد على شرح اللذة بسبب افعال احد الامر بن الدين بتعلق بها  
للذة وهو الادراك فهذا الفصل يشتمل على الجواب عن النقض الوارد  
عليه بسبب افعال الامر الآخر وهو حصول الكمال والخير بالقياس  
الى المتلذذ ولما لم يكن هذا نقض مذهبنا به بوجه فان الجمهور لا ينكرون  
لذة الخلو بسبب كراهية بعض المرضى له لم يجعل الفصل مشتملا على وهم

حاجة الآدمي الى الصيف او الى الداعي حاجة الاكل الى الجوع او زوال مانع حاجة الفصال  
الى زوال الدجن وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحالة التي هي بها علة بالفعل سواء كان ذاتها على تلك  
الحالة او لا يمكن وجودا اصلا فاذا لم يكن شيء معوق من خارج وكان الفاعل بذاته موجودا ولكنه ليس



لذاته علة توقف وجود المعلول على وجود الحسالة المذكورة فاذا وجدت كانت طبيعته او ارادة جازمة او غير ذلك وجب وجود المعلول وان لم يوجد وجب عدمه وايهما فرض ابدأ كان ما بازائه ابدأ او وقتا ما كان وقتا ما \* ٣٥١ \* واذا جاز ان يكون شيء متشابه الحال في كل شيء وله معلول

لم يعد ان يجب عنه سرمد فان لم يسم هذا فعولا بسبب ان لم يتقدمه عدم ولا مضايقة في الاسماء بعد ظهور المعنى \* التفسير \* اقول وجود المعلول مقتضى ان تحصل العلة مستبعدة جيع الامور التي لا يتم علاته بالفعل الا معها وتلك الامور اما ان تكون صفات عائدة الى ذات العلة كحصول الطبيعة الموجبة والارادة الجازمة وغيرها واما ان تكون خارجة عن ذاتها وذكر من تلك الامور ههنا ستة اشياء احدها آلة مثل حاجة النجار اليها والثاني المادة مثل حاجة النجار الى الخشب والثالث المعاونة مثل حاجة التشار الى تشار آخر ورابعهما الوقت مثل حاجة الادمي الى الصيف فان كثيرا من الافعال لا يمكنه الاشتغال بها الا في هذا الوقت لاسيما اتخاذ الاديم واصلاحها وخامسها حصول الداعي مثل حاجة الاكل الى الجوع الذي هو شهوة الاكل وسادسها زوال المانع مثل حاجة الفسال الى زوال الدجن قال صاحب الصحاح الدجن بالكسر الغيم اليابس وقد دجن يومئذ دجن بالضم دجنا ودجوننا والدجن المطر الكبير وسحابة داخنة ولقائل ان يقول انكم جعلتم زوال المانع جزءا من العلة من حيث انها علة بالفعل وذلك خطأ لان زوال

وتنبه بخلاف الاول \* تنبيه \* ( اذا اردنا ان نستظهر في البيان مع غشاء ما ساف عنه اذا ناطف لفهمه زدنا قفلنا ان اللذة هي ادرك كذا من حيث هو كذا ولا شاغل ولا مضاد للمدرك فانه اذا لم يكن سالما فارضا امكن ان لا يشعر بالشرط اما غير السالم فخل عليل المعدة اذا طاف الحلو واما غير الفارغ فخل المحتلى جدا يعاف الطعام اللذيذ وكل واحد منهما اذا زال ما نهضت لدته ونهوته وتأذى بتأخر ما هو الا نكرهه) طاف الطعام اي كرهه والغرض من هذا الفصل ان الشرح المذكور للذة يمكن ان يزداد فيه قيد فلا يرد النقوض المذكورة عليه معه وهو ان يقال ولا شاغل ولا مضاد للمدرك اي يكون المدرك فارغا عن الشاغل سالما عن المضاد والشاغل كالامتلاء المانع عن الالتذاذ بالطعام والمضاد كالكيفية المانعة لذوق المريض عن الالتذاذ بالخلاوة والباقى ظاهر \* تنبيه \* ( وكذلك قد يحضر السبب المولم ويكون القوة المدركة ساقطة كما في قرب الموت من المرضى او معوقة كما في الخدر فلا يتألم به فاذا انبثت القوة او زال العائق عظم الألم يريد ان ينبه على حال الألم ايضا فذكر ان اللذة كما لا تحصل مع وجود الملة عند عدم الادرك به فالألم ايضا لا يحصل مع وجود المولم عند عدم الادراك به وهو ظاهر \* تنبيه \* ( انه قد يصح اثبات لذة ما يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى الدنى يسمى ذوقا حاز ان لا تجد اليها شوقا وكذلك قد يصح ثبوت اذى ما يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى الدنى يسمى بالقياسه كان في الجواز ان لا يقع عنها بالغ الاحتراز مثال الاول حال العين خلقة عند لذة الجماع ومثال الثاني حال من لم يقاس وصب الاسقام عند الحمية) يريد بيان ان العلم بوجود اللذة وان كان يقينا فهو لا يوجب الشوق اليها ايجاب الاحساس بها والعلم بوجود الألم وان كان يقينا فهو ايضا لا يوجب الاحتراز عنه ايجاب الاحساس به وذلك لان معرفة المحسوسات بمحدودها العقلية لا يقتضى ادراكها اقتضاء الاحساس بها والعلم بما من شأنه ان يشاهد لا يبلغ درجة المشاهدة ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة وجعل مرتبة علم اليقين دون مرتبة عين اليقين ولذلك لم يقتصر الشيخ في ذكر ماهية اللذة والألم على ذكر الادراك دون النيل على مامر واهل المشاهدة يسمون نيا اللذة العقلية ذوقا ونقوله القياسة والشيخ استعمل

المانع قيد عدمي والقييد عدمي لا يجوز ان يكون جزءا من علة الشيء الموجود اذ لو جاز ان يكون العدم جزءا من علة الوجود لجاز ايضا ان يكون علة مستقلة للوجود وفساد ذلك لا يخفى ثم قال واما عدم المعلول فانه متعلق بان لا يوجد العلة مع جميع الامور المعبرة في علة ما لان شيئا من هذه الاحوال والشرط لا يخل



وان كانت ذاته موجودة واما لان ذاته قد عدمت وفئت واذا عرفت ذلك فتقول اذا وجدت ذات العلة مع كل الجهاد  
المعتبرة في العلة وجب حصول المعلول معها وان لم يوجد - وجب عدمه واي القسمين فرض ابدا كان المعلول ايضا  
ابدا وايهما فرض وقتا ما كان بازائه من المعلول ايضا \* ٣٥٢ \* كذلك وذا فرضنا شدة

متشابهة الحل في جميع هذه الامور  
ممتنع التغير وله معلول وجب ان يجب  
ذلك المعلول عنه ابدا لان جميع  
الجهات المعتبرة في عاينها اذا كانت  
حاصلة بالفعل وهو ممتنع التغير وثبت  
ان ثبوت المعلول على العلة واجب ازم  
لدوام تلك العلة دوام ذلك المعلول  
ثم قال بعد ذلك فان لم اسم هذا  
المعلول مفعولا لاجل انه لم يتقدمه عدم  
فلا مضيق في اللفاظ بمد ظهور  
الامر في واء - لم ان الغرض من هذا  
الفصل التنبيه على الخطة التي لا يزال  
القائلون بالعدم يتمكون بها  
ويقولون عليها وهي ان الامور التي  
بها تتم مؤثرية الباري تعالى في العالم  
اما ان يكون بأسرها ازيلية او لا يكون  
واثنائي باطل اذ لو كان شيئا منها  
حادثا لا فتر حدوثه الى مؤثر آخر وان الكلام  
في كونه مؤثرا في ذلك الآخر كاللزام  
في الاول فيلزم التسلسل وهو محال  
فاذن كل الامور المعتبرة في مؤثرية الله  
تعالى في العالم ازيلية وايضا في الطهر  
ان المؤثر متى حصل مستجيبا لجميع  
الامور المعتبرة في المؤثرية وجب ترتيب  
الاثار عليه لانه لو جاز تخلف الاثر عنه  
كان صدور الاثر عن العلة المستجيب  
لجميع تلك الامور المعتبرة في المؤثرية  
ولا صدور بعضها على السواء ولو كان  
كذلك لم ترجح صدور على الا صدور  
المرجح آخر فلم يكن جميع الامور

لقطة الدوق ههنا في جميع اللدات ولم يعبر عنه بنيل اللدة او الاحساس  
باللدة لان ذلك يقتضي تكرار في المعنى فال معنى الادراك والنيل وما يجري  
مجراهما داخل في مفهوم اللدة كما مر \* تنبيه \* ( كل مستلذه  
فهو سبب كمال يحصل للمدرك وهو بالقياس اليه خبر ثم لاشك  
في ان الكمالات وادراكاتها متفاوتة فكمال الشهوة مثلا ان يتكيف  
العضو الدائق بلسمية الخلاوة مأخوذة عن مادتها ولو وقع مثل ذلك  
لا عن سبب خارج كانت اللدة قائمة وكذلك الملموس والمسموم ونحوهما  
وكال اقوة العضدية ان تتكيف النفس بكيفية غيبة او بكيفية شعور باذي  
يحصل في العضوب عليه وكال الوهم التكيف بهيئة ما يرجوه او ما يذكره  
وعلى هذا حال سائر القوى وكال الجوهر العقلي ان يتمثل فيه جليلة  
الحق الاول قدر ما يمكنه ان ينال منه بهائه الذي يخصه ثم يتمثل  
فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن الشوب مبتدأ فيه بعد الحق  
الاول بالجواهر العقلية العالية ثم الروحانية السماوية والاجرام السماوية  
ثم ما بعد ذلك تنحلا لا يمايز الدات فهذا هو الكمال الذي يصبر به  
الجوهر العقلي باعمل وما سلف فهو الكمال الحيواني والادراك العقلي  
خاص الى الكنه عن الشوب والحسي شوب كله وعدد تفاصيل العقلي  
لا يكاد يتبين هي والحسية محصورة في قلة وار كثر فبالاشد والاضعف  
ومعلوم ان نسبة اللدة الى اللدة نسبة المدرك الى المدرك والادراك  
الى الادراك قسبة للدة العقلية الى الشهوانية نسبة جليلة الحق الاول  
وما ينلوه الى نيل كيفية الخلاوة وكذلك نسبة الادراكين ) يريد اثبات  
اللدات العقلية وبيان انها اكمل من الحسية وهذا ان البشاش هما عمدة  
مطلب هذا النمط وتقريرهما ان بقا لم كانت اللدة ادراك كمال خبري  
يحصل لمدرك ما كان كل مستلذه اي كل ما بعد لذته فهو سبب كمال  
يحصل لمدرك ما وذلك الكمال يكون خيرا بالقياس الى ذلك المدرك  
ثم ان الكمالات وادراكاتها اللتين تتعلق بهما اللدة متفاوته على ما يقتضيه  
الاستقراء فنما ما يتعلق بالقوة الشهوية وهو كتكيف العضو الدائق  
بكيفية الخلاوة سواء كانت مأخوذة عن مادة خارجية هي شيء جاو  
او كانت حادثة في العضو لاهن سبب خارج فان كليهما في افادة اللدة  
متساوان ولذلك يلزم التام حالة الاحتلام التداؤه بالواقع حالة

\* الیقظة \*  
واذا ثبت المقدمتان لزم من قدم الباري تعالى قدم افعاله فهذا تحرير هذه الخطة ولقائل ان يقول هذا الكلام  
ابمديرم في الموجب بالذات اما الفاعل المختار فلا لاحتمال ان يقال انه كان في الازل مريدا احداث العالم في وقت



دون وقت فاذا قالوا فلم اراد احداثه في ذلك الوقت دون ما قبله او ما بعده كان الكلام فيه طويلا وهو مذکور في سائر كتبنا على وجه الاستقصاء \* المسئلة السابعة \* ( في تفسير لفظ الابداع فصل واحد ) \* تنبيه \* ( الابداع هو ان يكون من الشئ \* ٣٥٣ \* وجود لغره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان

وما يتقدمه عدم زمانى لم يستغن عن متوسط ) والابداع اعلى رتبة من التكوين والاحداث \* التفسير \* ( اقول هذا الفصل مشتمل على مطالب ثلاثة احدها تفسير لفظ الابداع وهو ان لا يتوقف صدور المعلول عن الالة على توسط الآلة والزمان والمادة وثانيها ان كل ما يتقدمه عدم زمانى فلا بد وان يكون مسبوقا بمادة وزمان وقدمى الكلام في ذلك وثالثها ان الابداع اعلى رتبة من التكوين وهذه مسئلة خطافية واتخاذ هذه المسئلة ليتبين ان كون البارى تعالى فاعلا للعالم مع كونه ازليا اجل واعلى مما اذا كان فاعلا له لو لم يكن ازليا \* المسئلة الشامنة \* في ان احد طرفى الممكن لا يترجح على الآخر الالة وان حصوله واجب عند حصول الالة فصل واحد \* تنبيه واشارة \* ( كل شئ لم يكن ثم كان فين في العقل الاول ان ترجح احد طرفى امكانه صار اولى شئ او بسبب وان كان قد يمكن العقل ان يذهل عن هذا البين ويفرغ الى ضروب من البيان وهذا الترجيح والتخصيص من ذلك الشئ اما ان يقع وقد وجب من السبب او بعد لم يجب بل هو في حد الامكان عنه اذ لا وجه للامتناع عنه فيعود الحسالى في طلب سبب الترجيح جذعا ولا يقف فالخلق انه

اليقظة وكذلك في سائر الحواس الظاهرة ومنها ما يتعلق بالقوة الغضبية وهو كيف النفس الحيوانية بكيفية هي تصور غلبة ما او تصور اذى حل بمغضوب عليه ومنها ما يتعلق بالقوى الباطنية ككيف الوهم بصورة شئ يرجوه او بصورة شئ يتذكره فيذكره وكذلك في سائر هذه كلها كالات حيوانية مختلفة وادراكات حيوانية لها متفاوتة تنبها لذات بحسبها والحواس العاقل ايضا كمال وهو ان يتمثل فيه ما يتعقله من الحق الاول بقدر ما يستطيعه فان تعقل الحق الاول على ما هو عليه غير ممكن لغيره ثم ما يتعقله من صور معاولاته المترتبة اعنى الوجود كله ممثلا يقينيا خاليا عن شوائب الضنون والاهوام على وجه لا يكون بين ذات العاقل وبين ما يمثل فيه تمايز بل يصير عقلا مستقادا على الاطلاق ولا شك في ان هذا الكمال خير بالقياس اليه وانه مدرك لهذا الكمال والحصول هذا الكمال له فاذن هو ملئ بذلك وهذه هي اللذة العقلية ثم اذا قايستنا بين اللذتين اعنى العقلية والحيوانية من حيث الكمية ومن حيث الكيفية وجدنا العقلية اقوى كقيمة واكثر كمية اما الاول فلان العقل يصل الى كنه المعقول فيعقل حقيقة المكتنفة بعوارضها كما هي والحس لا يدرك الا كيفيات تقوم بسطوح الاجسام التى تحضره فاذن الادراك العقلى خالص الى الكنه عن الشوب والحسى شوب كله واما الثانى فلان عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد يتناهى وذلك لان اجناس الموجودات وانواعها غير متناهية وكذلك المناسبات الواقعة بينها والمدركات بالحواس محصورة في اجناس قليلة وان تكثر فاعلم ان تكثر بالاشد والاضعف كالحلاوتين المختلفتين فاذا كانت الكمالات العقلية اكثر وادراكاتها كانت اللذة التابعة لهما اشد لان نسبة اللذة الى اللذة كنسبة الكمال الى الكمال والادراك الى الادراك فاذن اللذة العقلية اشد واتم من الحسية بل لانسبة لهما الى هذه والفضل الشارح استدقوله نسبة اللذة الى اللذة نسبة لدرك الى المدرك والادراك الى الادراك الى الخطابة وليس كما قال فان لمحدود والحد يجب ان يكونا متطابقين في قبول الشدة والضعف كالسواد الذى يحد بانه لون قابض للبصر ثم كان بعض الالوان اقبح للبصر من بعض فوجب ان يكون بعض ما هو سواء اشد من بعض وهذا موضع مذکور في المواضع المتعلقة بالحدود من كتاب طوئفا من المنطق وقد ذكر هناك

يجب عند \* التفسير \* ٤٥ \* اقول قال صاحب الصحاح قولهم فلان في هذا الامر جذع اذا كان احد فيه حديثا واعلم ان هذا الفصل مشتمل على مطلوبين احدهما ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا لمرجح فزعم كونها ضرورية غنية عن البرهان وثانيهما ان حصول المعلول عند حصول الالة التامة



واجب وهذه القضية برهانية فلا جرم سمى الفصل المشتمل عليها بالثبوت والاشارة اما التبيين فلاجل الاول  
ولهذا لاجل الثاني وتقدم الى هـ بين المتقدمين لان العالم اول ما يمكن صادرا عن الباري تعالى في الاول  
ثم ... راجد ... ذلك مرسله اخرى فلا يكون ... ٣٥٤ ... الباري تعالى مستقلا بالوثرية

في الاول والاب هو رب الارباب  
 راجع الى الله تعالى  
 وهو لا يحد بالحد  
 لا يحد من الله اما ان يقال صدر  
 عنه مع انه وجب صدور عنه او ما وجب  
 صدوره عنه والاول هو المطلوب واما  
 الثاني فانه يقتضي ان يكون صدوره  
 عنه ممكنا اذ لا وجه الامتناع  
 وحده في وجود الممتنع في طلب سبب  
 الممتنع في ذاته فان قيل لم لا يجوز  
 ان يقال انه قبل حضور هذا السبب  
 كان الوجود والعدم بالمسببة اليه  
 على السواء فلا جرم افتقر الى المرحوم  
 وبعد حضور هذا السبب صار  
 الوجود اولى وارجح من العدم  
 وان لم يمتد الى حد الوجوب فلاجل  
 حصول هذه الاولوية استغنى  
 عن اسباب الجديد ولاجل انه لم يمتد  
 الى حد الوجوب بقي في حد الامكان  
 فنقول القول بهذه الاولوية باطل  
 لانه مع حصول هذه الاولوية  
 لا شك في امكان صدور المعلول  
 عنه فان كان لا صدوره عنه محسالا  
 فهو القول بالوجوب وان لم يكن محسالا  
 كان الصدور والا صدور مع  
 حصول هذه الاولوية ممكنين فليقرضا  
 واقعين حتى يحصل المعلول تارة  
 مع هذه الاولوية ولا يحصل اخرى  
 فيكون اختصاص احد زمانى حصول  
 هذه الاولوية بحصول المعلول دون

انه موضع علمي وقال ايضا انا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حاسة  
مخصوصة تعرف بالذة ولاندرى اهي ادراك ملايم ام ليس وانتم  
ما تقدم عليه برهاننا بل ذكرتم اننا نعلم بالذة ادراك الملايم ثم ذكرتم ان الله قد  
يدرك الملايم فهو ملتذ به وهذا البحث لا يستقيم بالعناية والتفسير لانه  
ليس باغري فعليكم ان تتيجوا البرهان على ان حالة العاقل هي تلك  
الحالة بعينها حتى يصح لكم الحكم بوجود لذة عقلية ثم قال وبما يبطل  
قواكم ان النفس قبل الموت عالة بهذه المعلومات مع انها لا تجد الذة  
الاضحية اني اصفونها فلو كانت الادراكات نفس اللذات لكانت مائدة  
كما كانت المدركة والقول بان الاشتغال بتدبير البدن مانع عن حصول  
الذة قول بكون الشيء مانعا عن حصول شيء عند حصوله والجواب  
انهم لم يقرأوا اننا نعلم بالذة كذا وكذا بل لما وجدوا الحسالة المدركة  
عند الاكل غير التي عند السرب والوقاع مع وقوع اسم للذة على  
جميعها حصوا الامر المشترك بينها وبين غيرها مما يناسبها ونفصوا عنه  
ما يختص بكل واحدة منها فوجدوه حاصل في كل صورة توصف بالذة  
وغير حاصل في كل صورة لا توصف بها فاعلوا انه المراد من مفهوم اسم  
الذة ثم لما وجدوا ذلك الامر حاصل للعقل حكموا بوجوده للعقل  
فان ناقش ساقش في اطلاق الاسم فلا مضيقه معه بعد ظهور المعنى  
وعن الثاني انهم لم يقرأوا ان الذة ادراك فقط بل قالوا انها ادراك  
مشروط بشرائط واعل الله لم بالمعلومات العادم للذة لا يكون مستجمعا  
لتلك الشرائط مثلا لا يكون عالما بان حصول هذه العلوم خيره ولا يكون  
عالما بها من جهة ما هي خيره ثم انه ان استجمع الشرائط فلا نسلم انه  
يكون عادم للذة فالأمرى كثيرا من المتعلمين الذين لم يتعلموا الامسائل  
معدودة ينتهجون بها اشد ابتهاج ويؤثرون الاشتغال بمداركها الى ملك  
الدنيا وما فيها فضلا عن لذة مطعم ما او منكر ما \* تنبيه \* ( الآن  
اذا كنت في البدن وفي سوا غله وعلائقه ولم تشق الى كمالك المناسب  
اولم تنألم بحصول ضده فاعلم ان ذلك منك لانه ويك من اسباب ذلك  
بعض ما تبتهت عليه ) يريد ان ينبذ على حل اشكال يرد في هذا الموضع  
وهو ان يقال كل قوة تشق الى كالاتها المستبعدة لذاتها ونألم بحصول  
اضداد تلك الكمالات لها كالباصرة فانها تشق الى النور وتأنم

الزمان الذي ان كان الامر لم يكن الاولوية الحاسمة ولا كافية وان كان الامر كان اختصاص احد الزمانين \* من \*  
بالوقوع دون الزمان لا يخرج مع ان الاولوية بالنسبة اليهما على السواء ترجيحاً لا حد طرفي الممكن المتساوي  
على الآخر لا مرجح وهو حال فظهر بهذا بطلان القول بهذه الاولوية ويثبت انه متى خرج عن حد التساوي



فلا بد من الوصول الى الوجوب \* المسئلة التاسعة \* في ان الواحد حقا لا يصدر عنه الا المعلول الواحد فصل واحد \*  
 \* تنبيه \* مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها (ا) غير مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها (ب) واذا كان الواحد يجب  
 عنه شيان فن حثتين \* ٣٥٥ \* فختلقتي المفهوم وختلقتي الحقيقة فاما ان يكونا من مقوماته

او من لوازمه فان فرضنا من لوازمه  
 ما اذا اطلب جذعا فينتهي الى حثتين  
 من مقومات العلة مختلعتين اما  
 للماهية واما لاه موجود واما  
 بالتفريق فكل ما يلزم عنه انسان  
 مع ليس احدهما بتوسط الآخر فهو  
 منقسم الحقيقة \* التفسير \* اقول  
 تحرير هذه الحجة ان مفهوم انه صادر عن  
 هذه العلة هذا مغاير لمفهوم انه  
 صدر عنها ذلك فالمفهوم ان اما  
 ان يكونا مقومين او لازمين او احدهما  
 مقوم والاخر لازم فان كان الاول  
 كانت الحقيقة مركبة لا بسيطة  
 وان كان الثاني فاللوازم معلولة  
 فيكون مفهوم انه صدر عنه هذا  
 اللازم مغايرا لمفهوم انه صدر  
 عنه ذلك اللازم ويعود الكلام  
 الاول بعينه فيهما ويلزم اما التسلسل  
 وهو محال او الانتهاء الى جزئين داخلين  
 في الحقيقة فيعود القسم الاول وان كان  
 الثالث لزم منه تركيب الماهية لان كل  
 ماله جزء كانت ماهية مركبة  
 ولزم ايضا ان يكون المعلول واحدا  
 لان الجزء لا يكون معا ولا فيكون المعلوم  
 هو احدهما الا هما معا فهذه هي الحجة  
 القوية في هذه المسئلة وقد ينسا  
 ضمهافي كتبنا من وجوه كثيرة  
 ولتقع ههنا منها بتكت قليلة فنقول  
 ان مفهوم ان هذا الشيء ليس بحجر  
 مغاير لمفهوم انه ليس بشجر فهذان

من الظلمة فان كانت المقولات كالات للنفس الانسانية فما بالها لا تشاق  
 الى حصولها ولا تنال بحصول الجهل المضاد لها فذكر في حله ان سبب  
 فقدان الاشتياق وعدم التالم بالجهل راجع اليه الى المقولات موجود  
 فيها غير متعلق بها واحال بيانه الى ماسبق وهو ان اشتغال النفس  
 بالمحسوسات يمنعها عن الالتفات الى المقولات وما لم تقبل عليها لم تجد  
 ذوقا منها فلم يحصل لها شوق اليها واما اضدادها فلما كانت مستمرة  
 الوجود غير متجددة وكانت النفس مشغلة بغيرها لم يكن مدركة لها  
 فلم تكن متألمة بها \* تنبيه \* ( واعلم ان هذه الشواغل التي هي كاعلمت  
 من انها افعالات وهيأت لنحي النفس بمجاورة البدن ان تمكنت بعد  
 المفارقة كنت بعد ما كانت قبلها لكنها يكون كالام متمكنة كان عنها  
 شغل فوقع اليها فراغ فادركت من حيث هي منافية وذلك الام المقابل  
 لتلك الامة الموصوفة وهوالم النار الروحانية فوق الم النار الجسمية)  
 يريد ان ينبه على بقاء الامور المضادة لكالات النفس الانسانية التي هي  
 اسباب الشقاوة معها بعد الموت وعلى حصول التالم بها حيثئذ لحصول  
 سببه وعلى ان تلك الالام اشد من آلام البدنية والفاظه ظاهرة  
 \* تنبيه \* ( ثم اعلم ان ما كان من رذيلة النفس من جنس نقصان  
 الاستعداد للكمال الذي يرجى بعد المفارقة وهو غير مجبور وما كان بسبب  
 غواشي غريبة فيزول ولا يدوم بها التعذب) يريد بيان مراتب الاشقياء  
 ونقدم لذلك مقدمة وهي ان نقول قوا كالات النفس يكون لا محالة  
 لعدم استعدادها وعدم استعدادها يكون اما الامر عديم كنقصان  
 غريزة العقل او وجودى كوجود الامور المضادة لكالات فيها وهي  
 اما راسخة او غير راسخة فهذه اقسام ثلثة تشترك في كونها رذائل  
 وهي اسباب نقصان وكل واحد منها يكون اما بحسب القوة النظرية  
 واما بحسب القوة العمالية فتصير ستة فالذي يكون بسبب نقصان الغريزة  
 بحسب القوتين معا فهو غير مجبور بعد الموت ولا يكون بسببها تعذب وهو الذي  
 ذكره الشيخ والذي يكون بحسب القوة النظرية ويكون راسخا فهو ايضا غير  
 مجبور لكن يدوم به التعذب لانه الجهل المركب المضاد اليقين الذي  
 صار صورة لنفس غير مفارقة عنه والشيخ لم يتعرض لذلك هذا  
 القسم صريحا في هذا الفصل لكنه ايضا داخل بوجه تحت النقصان

المفهوم ان اما ان يكونا مقومين او لازمين او احدهما مقوم والاخر لازم ونسوق التقسيم المذكور بعينه حتى يلزم  
 ان يقال البسيط لا يسلب عنه الاشئ واحد وذلك معلوم الفساد بالضرورة فلئن قالوا المفهوم ان اما اختلعا  
 لتغاير النسبتين لا تغاير المألوب عنه فنقول فلم لا يجوز ان يقال ههنا ايضا المفهوم ان اما اختلعا لتغاير النسبتين



سنة ١٠٠٠ الى هذا المعلوم وان كانت ذات العلة في نفسها بسيطة واحدة وايضا  
 من كون هذا الرجل جالس غير المفهوم من كونه قائما ونسوق التقسيم المذكور حتى يلزم ان يكون  
 الجالس سيرا في غير المكان غير الساكن بالذات وكذلك ٣٥٦ المفهوم من كون الجوهرا قائما

للسواد غير المفهوم من كونه قابلا  
 للحركة ونسوق التقسيم الى ان يلزم  
 منه ان لا يقبل الشيء الواحد الا مقبولا  
 واحدا وذلك باطل بالاتفاق ولا عذر  
 من هذه الاشياء الا ان يقبل تغاير  
 المفهوم انما حصل لاختلاف نسب القابل  
 الى المقبولات واما الذات التي عرضت  
 اليها تلك السبب فهي واحدة فنقول  
 نحن ايضا ههنا لا يجوز ان يكون  
 الامر وقعا على هذا الوجه والعجب  
 من الحكماء كيف قنعوا نفوسهم في مثل  
 هذه الاصول التي فرعوا عنها شطرا من  
 معادتهم بهذه الحجة الضعيفة والخيال  
 الواهي **المسئلة العاشرة** في مذاهب  
 اهل العالم في امكان العلم وحدوده فصل  
 واحد **وهام وتبیهات** (قال قوم  
 ان هذا الشيء المحسوس موجود لذاته  
 واجب لنفسه الكنتك اذا ذكرت  
 ما قبل في شرط واجب الوجود لم تجد  
 هذا الشيء المحسوس واجبا وتلوت  
 قوله تعالى (لا احب الاقايين) فان الهوى  
 في حظيرة الامكان افول ما قال آخرون  
 بل هذا الموجود المحسوس معلول  
 ثم افترقوا فمنهم من زعم ان اصله  
 وطبته غير معلولين لكن صنته  
 معلولة فهو لا قد جعلوا في الوجود  
 واجبين وانت خبير بان محالة ذلك  
 ومنهم من جعل وجوب الوجود  
 لصددين او لعدة اشياء وجعل  
 غير ذلك من ذلك وهو لا في حكم

الذي حكم الشيخ عليه بانه غير محصور والثالثة الناقصة اعني النقصية  
 الغير الراضية كاستعدادات العوام والمفردة والعملية الراضية وشعر الراضية  
 كالخلق والملاكات الرديئة المستحكمة وغيرها كمنتهى التي تكون اب  
 غواشي غريبة وجبهها يزول بعد الموت اما لعدم رسوخها واما كونها هيات  
 مستفدة من الافعال والامر جنة فتزول بزوالها لكنها تختف في شدة  
 رداة وضعفها وفي سرعة الزوال واطمئنانها ويختلف التذات بها بعد  
 الموت في الكم والكيف بحسب الاختلافين **تنبيه** (وايم ان دنا  
 النقصان انما تأذي بها النفس الشبهة الى الكمال وذلك الشوق تاح شبه  
 يفيد الاكتساب والله يجنبه من هذا العذاب واما هو للجاحدين  
 والمهمدين والعرضين عما المعبه اليهم من الحلق وابلاهة ادنى  
 من الخلاص من طنة بنزاه) يريد ان يميز في هذا الفصل بين الناقصين  
 المتعذبين بنقصانهم سواء دام تعذيبهم به او لم يدم وبين الناقصين  
 الذين لا يتعذبون بنقصانهم فنقول انفس الساذجة الصرفة لا يكون  
 شوق الى كمالها لانها لم تعرفها اصلا فان اناكم بان لا تنوس كالات  
 حقيقة ليس يزل والتي اليها شوق اليها فهي التي عرفت بالاكتساب  
 الفطري ان اياها كمالا مائما انها ان لم يكتسب الكمال فلا يخلو واما ان اكتسبت  
 ما يضاد الكمال فصارت جاحدة لكونها من حيث الماهية وان كانت  
 معترفة به من حيث الالية واشتات بما صرقت عن اكتساب الكمال  
 مما ليس بضاده فصارت معرضة عنه او لم تشتغل بسى من العلوم لكونها  
 تكاسلت في اقتناء الكمال فصارت متهمة اياه فهو كذا صاحب رذيلة  
 النقصان الذين يتعذبون بنقصانهم لاشتياقهم الى الكمال الفائت عنهم  
 وانما حصل ذلك الشوق لهم باكتساب فطري قاصر عن الوصل  
 الى الشاق اليه وهو فطانتهم البتراء وسوؤهم حالا الجاحدون وهم  
 الذين يتعذبون دائما فقط واما اصحاب النفوس الساذجة فهم الذين  
 وسعهم الشيخ بالبله والاياله في اللغة هو الذي غلب عليه سلامة  
 الصدر وقلة الاهتمام يقال عيش ابله اي قليل الغموم فهو ولا  
 لا يتعذبون لانهم غير طرفين بكما لانهم غير مشتاقين اليها واعترض  
 القاضل الشارح بان النفوس ذوات العقائد الباطلة الجازمة بانها حقة  
 اذا فارقت الابدان فان جاز ان يزول عنها ذلك الجزم فليجز زوال

الذين من قبلهم ومنهم من وافق على ان واجب الوجود واحد ثم افترقوا فقال فريق منهم انه لم يزل **العقائد**  
 ووجود شيء عنه ثم ابتدأ واراد وجود شيء عنه ولولا هذا لكانت احوال منجدة من اصناف شتى في الما نى  
 لانهاية ايها موجوده بالفعل لان كل واحد منها وجد فكل واحد وجد فيكون لما لا نهاية له من امور متعاقبة كليلة



منصورة في الوجود قالوا وذلك محال وان لم يكن كايمة حاصرة لا جزائها معاقبتها في حكم ذلك و...  
 يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال يوصف بانها لا يكون الابد ما لانهاية له فيكون موقوفة على ما لانهاية له  
 فيقطع البها ما لانهاية له \* ٢٥٧ \* ثم كل وقت تجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد

عدد ما لانهاية له ومن هو لا من قال  
 ان العالم وجد حين كان اصلح لوجوده  
 ومنهم من قال لا يمكن وجوده الا  
 حين و... ومنهم من قال لا ينسحق  
 وجوده بحد ولا بشي آخر بل بالعدم  
 ولا يستل عن لم فهو لا هو لا وبازاء  
 هؤلاء قوم من الثقلين بوحداية الاول  
 يقولون ان واجب وجود بذاته واجب  
 لوجود في جميع صفاته وحواله الاولية له  
 وانه ان يتميز في العدم الصريح حال  
 الاول فيها به ان لا يوجد شيئا وبالا شيئا  
 ان لا توجد له اصلا وحال بخلافها  
 ولا يجوز ان يسبح ارادة متجددة  
 الاداع ولا ان يسبح جزا فاكذلك  
 لا يجوز ان يسبح طبيعة او غير ذلك  
 بل لا تجد حال وكيف يسبح ارادة  
 حال تجددت وحال ما تجددت كل  
 ما يهدله تجددت فيجدد واذالم يكن  
 يجدد كانت حال ما لم يجدد شي حال  
 واحدة مستمرة على نهج واحد  
 وسواء جعلت التجدد الامر يسر  
 او الامر زان مثلا كحسن من الفعل  
 وقسا ما يسر او معين او غير ذلك  
 مما عد او كفتح كان يكون له او كان  
 قد زال او طابق او غير ذلك كان فزال  
 قالوا فان كان الداعي الى تعطيل واجب  
 او حود عن اماضة الخير والجلود  
 هو كون المعلول مسبوق العدم  
 لا محالة فهذا الداعي ضعيف  
 وقد اكشف لذوي الانصاف ضعفه

العقائد الباطلة عنها ايضا وحيد تصير من اهل السعادة وان لم يجز  
 فلا يكون لها شعور بقصصاتها كما يمكن قبل الموت فلا يكون متناقة  
 متعذبة والجواب ان النفوس الكاملة تتمثل صور المعقولات فيها على  
 ما هي عليه فانها انما تلتذ بمشاهدة ما اكسبته ووجدان ما ادركته  
 على الوجد الذي ادركته فكأنها كانت ذوات ادراك فقط فصارت  
 مع ذلك ذوات نيل وتم بذلك ان تذاهوا ما التي تمت امتداد الكمال فيها  
 واعتقدت انها كمال ورجت الوصول الى ما ادركته فانها لا تحل في تفقد  
 بعد الموت ما رجت فتحيب وتصير معدبة بفقدان ما رجت الوصول  
 ان لا يزال الجزاء عنها \* تنبيه \* ( والعارفون المترفون اذا وضع  
 عنهم وزن رنة البدن وانفكوا عن انشغال خلصوا الى عالم القدس  
 والسعادة وانفسوا بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة العليا وقد  
 عرفوها ) يريد بالعارف الكمال بحسب القوة النظرية والمترفة الخامل  
 بحسب القوة الشهوية فان كمال القوة الشهوية هو التجرد عن الملايق  
 الجسدية واطلاق الدرن على الهيئات البدنية استعارة لطيفة فانها  
 تمنع انفس عن الانتقش بالكمال التام كما يمنع الدرن الثوب عن الانصباغ  
 التام وانما قال خلصوا الى عالم القدس لانهم كانوا ذوي علم به فصاروا  
 ذوي عبادته فكانهم كانوا قد ذهبوا الى ذلك العالم واكن لا بالكلية  
 فذهبوا الا بالكلية وحصلت لهم اللذة العليا التي ذكرها من قبل بهذا  
 الوصول \* تنبيه \* ( وليس هذا الا لتذات مفقودا من كل وجه  
 وانفس في البدن بل المنعمون في تأمل الجبروت المعرضون عن اسراغر  
 يصيبون وهم في الابدان من هذه اللذة حظوا فراقديتكن منهم يشغلهم  
 عن كل شيء ) هذا الخبر عن وجود اللذة الحقيقية قبل الموت  
 وتنبيه عليه باقياس العقلي وانما يتحققه من هو يسر له وانما ظه غيبة  
 عن الشرح \* تنبيه \* ( والنفوس السليمة التي هي على الفطرة  
 ولم يفظظها مباشرة الامور الارضية الجسدية اذا سمعت ذكرا روحانيا  
 يسير الى احوال المفارقات خشبها غاش شائق لا يعرف سيبه واصابها  
 وجد مبرح مع لذة مفرحة يفضي ذلك بها الى حيرة ودهش وذلك  
 للمناسبة وقد جرب هذا تجريبا شديدا وذلك من افضل البواعث  
 ومن كان ناعته لم يقنع الا بتمت الاستيصال ومن كان ناعته طاب الحمد

على انه قائم في كل حال ليس في حال اولي باليجب السبق منه في حال واما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه  
 واجب الوجود لغيره فليس يناقض كونه دائم الوجود بغيره كما نهيت عليه واما كون غير المتساوي كلا  
 موجودا لكون كل واحد وقتا ما موجودا فيهم وتوهم خطيا فليس اذا صح على كل واحد حكم صحيح



قلى كل خصم والى لكان يصح ان يقال الكل من غير المشاهى يمكن ان يدخل فى الوجود لان كل واحد يمكن ان يدخل فى الوجود فيكمل الامكان على نكل كما يعمل على كل واحدنا واولم نزل غير المشاهى من الاحوال التى ذكرناها معدوما الاشياء بدنى وغيرت هى المردوم قد يكون فيه اكثر ٣٥٨ واولا ولا يذالك كودها

والمناصفة اقعة ما بلغة الغرض فهم سدة سال ادة العاروين ) يريد بالنفوس السليمة التى هى على الفطرة النفوس التى لم يذق فيها الحق ولم يذق باعدت الخافة للحق ولم يفظطها اى لم يغلظها وانفظ من الرجال الغليظ والجاسية الشديدة الصلابة يقال حسات يده بالهمزة اى سلبت وغثيتها اى غناها ووجه مبرح اى شديد يترى ضربه ضربا مبرحا اى بشدة ورجح به الامر اى جهده والمنافسة الرغبة فى الشئ على وجه المباراة فى الكرم والمقصود من هذا الفصل بان حال المستعدين للكمال ومعنى قوله ومن كان باعشا ايا اى من كان باعشه على طاب الكمال مناسبة ذمة للكمال لم تقع الا با وسول التمام اليه ومن كان باعشا شيا غير ذلك وقف عند حصول غرضه \* تنبيه \* ( واما الله فانهم اذ انزهاوا خلاصوا من البدن الى سعادة تليق بهم واعلمهم لا يستقنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعا لتخيلات لهم ولا يتمتع ان يكون ذلك جسما مساويا او ما يشبهه ولعل ذلك يغنى عنهم آخر الامر الى الاسماء والاداءات المتعددة الدنى للعارفين ) لم فرغ عن بيان احوال النفوس الكاملة والمستعدة للكمال والجملة فى الاماد اراد ان يبين حال النفوس الخالية عن الكمال وعما يضاهى معنى نفوس الله فى هذا الفصل واعلم ان من القدماء من زعم انها تغنى لان النفس المتبقى بالصورة المرتفعة فيها فالخالية عنها معطلة ولا معطل فى الوجود ولكن الدلائل الدلة على بقاء النفوس الناطقة تقضى نقض هذه المسألة ثم انما لاون يبقائها قالوا انها تبقى غير متأدية لخلوها عن اسباب الذاذى والخلالاص فوق الشقاء فانها هى فى سعة من رحمة الله تعالى وبوافق هذا المذهب ما ورد فى الخبر وهو قوله عليه السلام ( اكثر اهل الجنة الله ) ثم انها لا يجوز ان تكون معطلة عن الادراك وكانت لا يدرك الابالات جسمانية فذهب بعضهم الى انها يتعاقب باجسام اخرى ولا تخلوا اما ان لا تصير مبادى صورها وهذا ما ذكره الشيخ وما الى او تصير فتكون نفوسا لها وهذا هو القول بالشيخ الذى سيطله الشيخ اما المذهب الاول فقد اشار اليه الشيخ فى كتاب المبدأ والمعاد وذكر ان بعض اهل العلم بمن لا يجازف فيما يقول واطنه يريد الفارابى قال قولا يمكننا وهو ان هؤلاء اذا فارقوا البدن وهم لم يمتون لايه فون غير البدنات وانس لهم تعلق بمساهاو

غير متجهة فى عدم واما توقف الواحد منها على ان يوجد قبله ما لانهايته او احتياج شئ منها الى ان يقطع اليه ما لانهايته فهو قول كاذب فان معنى قولنا توقف كذا على كذا هو ان الشئين وصفا معا بالعدم والثاني لم يكن يصح وجوده الابد وجود المردوم الاول وكذلك الاحتياج ثم لم يكن البتة ولا فى وقت من الزوقات يصح ان يقال ان الآخر كان متوقفا على وجود ما لانهاية له او محتاجا الى ان يقطع اليه ما لانهاية له بل اى وقت فرضت وجدت بينه وبين كون الاخير اشياء متشابهة فى جميع الاوقات هذه صفة لاسمى والجميع عندكم وكل واحد واحد فان صينتم بهذا الوقت ان هذا لم يوجد الابد وجودا شيا كل واحد منها فى وقت آخر لا يمكن ان يحصى عددها وذلك محال فهذا هو نفس المتزاع فيه انه يمكن او غير ممكن وكيف يكون مقدمة فى ابطال نفسه بان يتغير فظها تغيرا لا يتغير به المعنى قالوا فيجب من اعتبار ما تبيننا عليه ان يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب الى الاوقات والاشياء الكائنة عنه كونا اوليا وما يلزم ذلك الاعتبار لزوما ذاتيا الاما يلزم من اختلافات يلزم عنها فيتبعها التغير فهذه هى المذاهب واليك الاختيار بمقتلك دون هو الك بعد ان يجعل واجب

الوجود واحد ) \* التفسير \* اقول اهل العالم فريقان منهم من اثبت اكثر من واجب وجود واحد ومنهم \* اعلى \* من لم يقل الا بالواجب الواحد \* اما فريق الاول فقد تحزبوا الى ثلاث فرق احدها الذين زعموا ان هذا العالم المحسوس واجب اناته على ما هو عليه من الشكل والمزاد والهيئة قال الشيخ لكنك اذا ذكرت ما قبل فى شرط واجب الوجود



لم تجد هذا المحسوس واجبا وتاوت قوله تعالى (لا أحب الاقلين) فان الهوى في حظيرة الامكان اقول يجب علي ان تذكر ههنا ما يدل على امكان العالم فنقول الدليل على ان هذا العالم ليس بواجب لذاته ان الجسم مركب وكل مركب ممكن بسان ٢٥٩ \* الصغرى من ثلثة اوجبه فالاول الجسم مركب من الهوى والصورة

على ما مر ولذا في الاجسام متشاركة في الجسمية ومتباينة بخصوصياتها وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فخصوصية كل واحد واحد منها مركب بمبه الاشتراك وما به الامتياز والثالث كل جسم فانفرض فيه اجزا حسية بحسب الانقسامات بيان الكبيرى ان كل مركب فهو معتقر الى كل واحد من اجزائه وجزؤه غيره فكل مركب معتقر الى غيره وكل معتقر الى الغير ممكن لا يقل لم لا يجوز ان يقال الجسم واركان ممكن لذاته لكنه واجب لوجوب اجزائه لانا نقول اننا نعلم نعلم كل واحد من اجزاء الجسم بعضها باليه من امان الهوى والصورة فقد مر الكلام فيه واه في الاجزاء الجنسية والفصلية فهذا الكلام فيها ظاهر وكذا القول في الاجزاء الجنسية الحجة الثانية الاجسام فيها كثرة وواجب الوجود ليس الا واحدا الحجة الثالثة الاجسام ما هيها مغايرة لوجودها وكل ما كان كذلك كان ممكنا الحجة الرابعة الاجسام معتقرة الى الاعراض وكل ما افتقر الى الغير فهو ممكن لذاته الحجة الخامسة وجود الاجسام زائد على ما هيها وكل ما كان كذلك فهو ممكن ههنا مجموع ما يدل على ان الاجسام ممكنة وقد عرفت ما في كل واحد منها وعليه \* الفرق الثانية

اعلى من الابدان فيشغلهم التعاقب بهما عن الاشياء البدنية امكن ان يعلقهم تشوقهم الى البدن ببعض الابدان التي من شأنها ان يتعلق بها الانفس لانها طالبة باطبع وهذه مهياة وهذه الابدان ليست بابدان انسانية او حيوانية لانها لا تتعاقب بهما الا ما يكون نفسا لها فيجوز ان يكون اجراما سماوية لا ان تصبح هذه الانفس انفسا لتلك الاجرام او مدبرة لها فان هذا لا يمكن بل يستعمل تلك الاجرام لا مكان التخل ثم يتخل الصور التي كانت معتقدة عنده وفي وهمه فان كان اعتقاده في نفسه وافعله الخير شاهدت الخيرات الاخرى على حسب ما تخيلتها والافشاهدت العقاب كذلك قال ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة ولا يكون مقارنا لمزاج الجوهر المسمى روحا الدنى لا يثبت الطبيعيون ان تعلق النفس به لا بالبدن فهذا ما ذكره في الكتاب المذكور ولولا مخافة التطويل لاوردته بعبارته واشيخ جوز بعد ذلك ان يغضى التعاقب المذكور بهم الى الاستعداد للاتصال المستعد الدنى للعارفين ولى في اكثر هذه المواضع نظير \* قوله \* ( فاما لتنازع في اجسام من جنس ما كانت فيه فتستحيل والا لاقتضى كل مزاج نفسا تفيض اليه وقارنتها النفس المستنسخة فكان لحيوان واحد نفسان ثم ليس يجب ان يتصل كل فناء بكون ولا ان يكون عدد الكائنات من الاجسام بعد ما يقارنها من النفوس ولا ان يكون عدة نفوس مغارقة يهتق بدنا واحدا فيتصل به او تدافع عنه متمانة ثم اوسط هذا واستعن بما تجده في مواضع اخرى ) وهذا هو المذهب لثنائي وقد اورد على ابطاله مجتهدان احدهما ان يقال لما ثبت ان تها الابدان يوجب افاضة وجود النفوس من العلل المغارقة ثبت ان كل مزاج بدنى يحدث فانما يحدث معه نفس لذلك البدن فاذا فرضنا ان نفسا تناء تحتها ابدان كان للبدن المستنسخ نفسان احدهما المستنسخة والثانية الحادثة منه فكان حينئذ لحيوان واحد نفسان وهذا محال لان النفس هي التي تدبر البدن وتتصرف فيه وكل حيوان يشع بشئ واحد يدبر بدنه ويتصرف فيه وان كان هناك نفس اخرى لا يشع الحيوان بها ولا هي بداتها ولا يتصرف في البدن فلا يكون لها علاقة مع ذلك البدن فلا يكون نفسا له هذا خلف والحجة الثانية ان نقل النفس المستنسخة

زعموا ان العالم له ذات وصفات اما الذات فهي الاجسام وهي واجبة لذواتها ومنهم من قال الذات هي الهوى التي هي محل الجسمية وهي واجبة لذاتها واما الصفات وهي الشكل والمقدار والتغير والحركة والسكون فكل ذلك من الممكنات وهذه المقالة ايضا باطلة بالادلة المذكورة على فساد المقالة الاولى



بالمفرقة الثالثة زعموا ان هذا العالم يمكن الوجود بذاته وصفاته ولكن واجب الوجود مع ذلك اكثر من واحد ثم هؤلاء ايضا فرق منهم من اثبت انهين واجبين لذاتيهما احدهما خير والاخر شرير ومنهم من قال بخصه اشياء واجبة لذواتها الباربر والنس والهولى والدم والحلاء وفسد ٣٦٠ هذه الاقاويل واشبهها

اما ان تتصل بالبدن انما في حال فساد البدن الاول او تتصل به قبله بزمان او بعد بزمان فان اتصل به في تلك الحالة فاما ان يكون البدن الثاني قد حدث في تلك الحالة او يكون قد حدث قبله وان كان قد حدث في تلك الحالة فاما ان يكون عدد النفوس المفارقة وعدد الابدان الحادثة في جميع الاوقات متساوية او يكون عدد النفوس اكثر او يكون اقل وعلى التقدير الاول يجب ان يتصل كل شئ بالبدن يكون بدن آخر ووجب ايضا ان يكون عدد الكائنات من الابدان عدد الفاسدات منها وهما محلان فضلا عن ان يكونا واجبين وعلى التقدير الثاني يكون النفوس المجمعة على بدن واحد اما متشابهة في استحقاق الاتصال به او مختلفة والاول يقتضى اما اتصال الكل به فيكون بدن واحد نفوس كثيرة وقدمر بطولاه واما ان تتدافع وتنافى فيبقى الكل غير متصل به بدن بعد فساد البدن الاول وقد فرضنا اتصاله هذا خلف واشئى يقتضى اتصال البعض وبقاء البعض غير متصل به ويعود الخلف وعلى التقدير الثالث لا يتخاو اما ان تتصل نفس واحدة بايدان اكثر من واحد حتى يكون حوان واحد هو بعينه غيره وهذا محال او يبقى بعض الابدان المستعد للنفس بلا نفس وهرا ايضا محال او يتصل بعض النفوس ببعض الابدان ويحدث لبعض الاخر نفوس اخرى ويلزم منه محال لان احدهما اتصال تلك النفوس ببعض تلك الابدان دون بعض من غير اولوية والثاني حدوث النفس لبعض الابدان المستحقه دون بعض من غير اولوية وان اتصلت النفس المفارقة ببدن قد حدث قبل حالة المفارقة فذلك البدن لا يتخاو اما ان يكون ذات نفس اخرى او لا يكون ويلزم على الاول اتصال نفسيين ببدن واحد وعلى الثاني وجود بدن مستعد للنفس معطل عنها واما ان اتصلت النفس بالمفارقة بعد المفارقة بزمان فجواز كونه معطلا في زمان يقتضى جواز ذلك في سائر الازمنة ولا يحتاج الى القول بالتاسخ وايضا لا يتخاو اما ان يكون اتصالها ببدن موقوفا على حدوث مزاج مستعد اولم يكن ويلزم على الاول حدوث نفس اخرى مع حدوث ذلك المزاج ويعود المحلات المذكورة وعلى الثاني ان يخص اتصاله بزمان دون زمان مع تساوى الازمنة بالنسبة اليه وهو محال وههنا قد تمت الحجة الثانية والشيخ قد اشار الى هذه الاقسام بقوله ثم ابسط هذا يعنى البرهان الثانى والى الاصول المتضمنة لفساد المحالات اللازمة المذكورة بقوله واستعن

انه انه يرد بالادلة المذكورة على ان واجب الوجود يستحيل ان يكون اكثر من واحد واما القائلون بان واجب الوجود واحد فقد اختلفوا على قولين منهم من قال انه تعالى لم يكن في الازل فاعلا ثم صار فيما لا يزال فاعلا وهم المليون باسمهم ومنهم من قال انه كان في الازل فاعلا وهذا انه لم وهم اكثر اغلاسة ثم ذكر الشيخ من اربعة الف ثلثين بان الحوادث الماضية بذاته ثلاثة اوجه احدها انما لم يكن للحوادث الماضية بذاته لكان قد دخل ما لانهاية له في الوجود وذلك محال فار كل مادة في الوجود فقد حصره الوجود وما لا يتساوى لا يكون محصورا وثانيها انه اولم يكن للحوادث الماضية اول لتوقف حدوث الحوادث اليومية على انقضاء الحوادث التي وجدت قبل ذلك فاذا كانت الحوادث التي انقضت قبل ذلك غير متناهية كان حدوث الحوادث اليومية متوقفا على انقضاء ما لانهاية له وما يتوقف حدوثه على انقضاء ما لانهاية له كان محالا ان يدخل في الوجود فوجب ان يكون حدوث الحوادث اليومية ممعنا ولما لم يكن كذلك علمنا ان الحوادث الماضية متناهية وثالثها وهو ان كل وقت يتجدد فانه يزداد فيه عدد الحوادث الماضية وكل ما يتطرق اليه زيادة والنقصان فهو متناه فالحوادث الماضية متناهية ثم ان الشيخ بعد

ان فرغ من الدلالة على ان الحوادث بذاته ذكر اقوال القائلين بحدوث العلم في ان الله تعالى لم يعدم خلق العلم على الوقت الذي خلقه فيه ولم يؤخره عنه وذكر من تلك الاقاويل ثلاثة جدا قول المعتزلة الذين يقولون العالم







لا بد من مؤثر والكلام فيه كالكلام في الاول ولزم انتماسه وذلك التسلسل ان كان دفعة فهو محال دلي حاصر  
في الرابع وان كان كل واحد منها مسوقا بالاخر الى اول لزم القول بمحوادث لا اول لها وانتم ارادتم ان لا يمتنع قد ادخل  
في هذه الجواب عن قول من قال العالم انما حدث حين حدث ٣٦٢ لا بد من ذلك احين

وعن قول من قال انما كان كذلك  
لانه لو لم يكن ممكنا قبل ذلك لان  
اختصاصه بتجدد تلك الاصليفة  
وذلك الامكان بذلك الوقت دون  
ما قبل وما بعد لا بد له من سبب واما  
القول الثالث وهو ان القادر كاف  
في الترجيح فالشيخ قطع في ابطاله  
بعدمى الضرورة في ان كل ممكن  
لا بد له من سبب والخصوم ينازعون  
فيه في الصور المعدودة واعلم ان  
الجواب عن هذا الكلام انه تعالى  
فاعل مختار فلا جرم انه تعالى اراد  
احداث العالم في الوقت المخصوص  
دون ما قبله وما بعده فليس قالوا فلم  
اراد على هذا الوجه دون سائر  
الوجوه فاعلم ان لنا في الجواب عن ذلك  
وجوهها ومعارضات استقصينا القول  
فيها في سائر كتبنا وقول الشيخ واجب  
الوجود بذاته واجب الوجود  
في جميع صفاته واحواله الاولى فيه  
قائمة لان واجب الوجود بذاته ليس  
واجب الوجود في جميع صفاته على  
الاطلاق لان من جملة صفاته  
الاضافات فانه تعالى تارة يكون قبل  
وتارة يكون بعد وتارة يكون مع وهذه  
الصفات متزايلة فلا يمكن اطلاق  
القول بان واجب الوجود بذاته  
واجب الوجود في جميع صفاته بلى  
انه واجب الوجود في جميع صفاته  
الاولية واما لاضافات فانها لا تكون

معشوق لذاته من غير وقوع كبره فيه وانه معشوق ايضا فيه بحسب  
ادراك الغيرة واعتراض الفاضل الشارح بان الحب ان كان هو الادراك  
كان قولكم ادراك الكمال يوجب حبه استدلالا بالشيء على نفسه وان كان  
غيره كان ادراكه الاول لكماله مخالفا لادراك غيره لاحواله اخرى فانه لا  
لا يجب اشتراكها في الاحكام فاذن يجوز ان يكون ادراكه غير موجب  
للحب وادراكه تعالى غير موجب له والجواب ان الحب ليس هو الادراك  
فقط بل هو ادراك المؤثر من حيث هو مؤثر وادراك المكمّل انه يوجب  
حبه لكون الكمال مؤثرا ولما كان الكمال وادراكه موجودين الاول  
تعالى حكما وبثبوت الحب هناك \* قوله \* ( ويتاوه المنهجون  
به وبدواتهم من حيث هم مبتهجون به وهم الجواهر العظيمة القدسية  
فليس ينسب الى الاول الحق ولا الى الثاني من خلص اولاه القديسين  
شوق ) هذه هي المرتبة الثانية وهي مرتبة العقول وانه لم ينسب الشوق  
اليها لبرائتها عن القوة \* قوله \* ( وبعد المرتبة مرتبة المشوق  
المشتاقين فهم من حيث هم عشاق قد باوا نل ما هم ملته نور  
ومر حيث هم مشتاقون فقد يكون لاضاف منهم اذى ما ولم كان الاذى  
من قبله كان اذى لذاته وقد تحاكى مثل هذا الاذى من الامور الحسية  
محاكاة بعيدة جدا حال اذى الحكمة والدغدغة ولم يمتد ذلك شدة  
بعيدا منه ومثل هذا الشوق مدأ حركة ما فان كانت تلك الحركة  
مخالفة الى النبل بطل الطلب وحقت البهجة والنفوس الشريفة ذا  
نالت النبطة العليا في حياتها الدنيا كان اجل احوالها ان تكون عاشقة  
مشتقة لانها عن علاقة الشوق اللهم الا في الحياة الاخرى ) وهذه  
هي المرتبة الناشئة وهي مرتبة النفوس الناطقة الفلكية والكمال  
من الانسانية مادامت في الابدان وقد اثبت لهم العشق والشوق معا  
وبحسب الشوق الاذى وذكر ان الاذى لما كان من قبل المعشوق كان  
اذى لذاته والاذى الذي يصل من المعشوق الى العاشق انما يكون  
عنده لذاته لانه يتصور وصول اثر المعشوق به اليه ووصول الاثر اثر  
الوصول وشبه هذا الاذى اللذيذ باذى الحكمة والدغدغة ثم ذكر  
ان ذلك تشبيه بعيد وذلك لوجهين احدهما ان الاذى واللذة في الدغدغة  
جسماني وهما سفلان والثاني ان الاذى والمدة في الدغدغة متباينان

صفات اولية بل هي صفات قاتوية عارضة لذات بسبب انصاف الاول واما قوله \* في وجود \*  
لا يمتنع في العدم الصريح حال الاولى فيها به ان الوجود شيئا او بالاشياء ان لا يوجد عنده اصلا وحال بخلافها فاعلم  
ان المراد متدارد على من قال انما حدث في ذلك الوقت لانه صار اصلح اولاه صار ممكنا وتقريره ان العدم



الصرف لا تفاوت فيه أصلاً ولا اختلاف وإذا كان كذلك استحالة اختصاص ذلك الوقت بمحصل الامكان  
والاصححية فيه دون سائر الاوقات ثم انه بنى على هذه المقدمة ايضاً انه يستحيل اختصاص الوقت المعين بإرادة متجدة  
او طبيعة متجدة او زوال قبح \* ٣٦٣ \* اوزوال امتناع وبالجملة فلما استحال وقوع الاختلاف في العدم

الصرف استحصال ان يختص وقت  
منه بامر دون سائر الاوقات سواء  
كان المختص بذلك الوقت حدوث  
امر ما كان من امكان او مصلحة  
او وقت او طبيعة او زوال قبح او امتناع  
او غيرهما ولما فرغ من تقرير الدلالة  
عاد الى الجواب عن ادلة خصومه  
ولهم نوعان من الادلة احدهما  
الوجوه الدالة على استحالة حوادث  
لا بداية لها وهي الوجوه الثلاثة  
التي تقدم ذكرها وثانيهما ان حلة  
الحاجة الى الفاعل الحدوث فقط ولو كان  
العالم قديماً استحال اسناده الى  
الفاعل ثم ان الشيخ ابتدأ بالجواب  
عن هذا النوع من ادلة خصومه  
لما انه تكلم في اول هذا النمط على هذه  
المقدمة وهو من وجهين احدهما  
ما بينا في اول النمط من فساد قوله حلة  
الحاجة الحدوث والثاني اناسنا ذلك  
لكننا لو قدرنا حدوث العالم قبل  
ان حدث فيه بتقدير يوم او يومين  
لما خرج بذلك عن الحدوث ولما دخل  
لاجل ذلك في الازلية وإذا كان  
كذلك استحال تعليل اختصاصه  
بهذا الوقت بوجوب كونه مسبوقاً  
بالعدم ثم شرع بعد ذلك في الجواب  
عن تلك الادلة الثلاثة فاجاب  
عن الحجة الاولى بانه لا يلزم من قولنا  
ان كل واحد من الحوادث التي  
لاول لها قد دخل في الوجود ان نقول

في اوجود والحس لا يميز بينهما لتعاقبهما فيتحيلهما معا وهما متحدان  
وال في ظاهر \* قوله \* ( ويتلو هذه النفوس نفوس اخرى  
بسريرة متردة بين جهتي الروية والسفالة على درجاتها ثم يتلوها  
النفوس الغموسية في عالم الطبيعة المحسوسة التي لا مفاصل لرقابها  
المنكوسة ) وهاتان المرتبتان هما الباقيتان وهما مرتبتا النفوس  
الناطقة المتوسطة والناقصة والشوق في المرتبة الاخيرة هو سبب تأذيها  
في المعاد على ما مر والفاظ طهرة \* تنبيه \* ( فاذا نظرت في الامور  
وتأملتها وجدت اكل شئ من الاشياء الجسمانية كما لا يخصه وعشقا  
اراداً او طبعياً لذلك الكمال وشوقاً لطبيعتها او اراداً اليه اذا فارقه رجوة  
من العادة الاولى على النحو الذي هي به عناية فهذه جملة وتجد في العلوم  
الموصلية لها تفصيلاً ) لما فرغ من بيان مقاصده وقد تقرر في أثناء ذلك  
ثبوت العشق للجواهر العاقلة والشوق لبعضها اذ ان ينه على ثبوتها  
لباق النفوس والقوى الجسمانية فذكر ذلك اجمالاً واحال التفصيل  
على علوم المفصلة المشتملة على اثبات الكمالات الاولى والثانية لجميع  
انواع الاجسام البسيطة والمركبة وكيفية حركاتها نحوها بالارادة  
والطبيعة وذلك يدل على كون تلك الكمالات مؤثرة عندها فهي عاشقة  
بالقياس اليها ومشتاقة اليها اذا فارقتها والفاظ طهرة والشيخ رسالة  
لطيفة في العشق بين فيها سرياته في جميع الكائنات \* النمط التاسع \*  
( في مقامات العارفين ) لما اشار في النمط المتقدم الى ابتهاج الموجودات  
بكمالاتها المختصة بها على مراتبها اراد ان يشير في هذا النمط الى احوال  
اهل الكمال من النوع الانساني وبين كيفية ترقبهم في مدارج سعاداتهم  
ويذكر الامور العارضة لهم في درجاتهم وقد ذكر الفاضل الشارح  
ان هذا الباب اجل ما في هذا الكتاب فانه رتب فيه علوم الصوفية ترتيباً  
ما سبقه اليه من قبله ولا حقه من بعده \* تنبيه \* ( ان للعارفين  
مقامات ودرجات يخصصون بها و هم في حيويتهم الدنيا دون غيرهم فكأنهم  
وهم في جلايب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس  
ولهم امور حفية فيهم وامور ظاهرة عنهم يستنكروها من ينكرها  
و يستكبرها من يعرفها ونحن نقصها عليك ) الجلباب المحفة والجلباب  
ما ينقضى به من ثوب وغيره ونضاً الشوب اي خلعه والمراد من قوله فكأنهم

ان مجموع تلك الحوادث التي لا اول لها قد دخل في الوجود لانه ليس اذا صدق حكم على كل واحد من مجموع  
صدق ذلك الحكم على ذلك المجموع فان كل واحد من مقدورات الله تعالى يصح دخوله في الوجود ولا يلزم  
من صدق هذه المقدمة صدق قولنا ان جميع مقدورات الله سبحانه وتعالى يصح دخولها في الوجود فان مقدورات



الله تعالى شرمته هبة وعلايته هي "لا" مع دونه في الوجود بالاتفاق واجاب بعد ذلك عن الحجة المذمومة على الزيادة  
والنقصان فقال "واذا كان كذلك فما كان معارضة لانها لا يكون الخصال لوجود منها الا واحدا  
زمانا وسواء كان موجودا في زمان كان في زمان اخر او لا" وهذا هو الجواب على ما تقدم ذكره من طرق

١١٠  
 ١٢٠  
 ١٣٠  
 ١٤٠  
 ١٥٠  
 ١٦٠  
 ١٧٠  
 ١٨٠  
 ١٩٠  
 ٢٠٠  
 ٢١٠  
 ٢٢٠  
 ٢٣٠  
 ٢٤٠  
 ٢٥٠  
 ٢٦٠  
 ٢٧٠  
 ٢٨٠  
 ٢٩٠  
 ٣٠٠  
 ٣١٠  
 ٣٢٠  
 ٣٣٠  
 ٣٤٠  
 ٣٥٠  
 ٣٦٠  
 ٣٧٠  
 ٣٨٠  
 ٣٩٠  
 ٤٠٠  
 ٤١٠  
 ٤٢٠  
 ٤٣٠  
 ٤٤٠  
 ٤٥٠  
 ٤٦٠  
 ٤٧٠  
 ٤٨٠  
 ٤٩٠  
 ٥٠٠  
 ٥١٠  
 ٥٢٠  
 ٥٣٠  
 ٥٤٠  
 ٥٥٠  
 ٥٦٠  
 ٥٧٠  
 ٥٨٠  
 ٥٩٠  
 ٦٠٠  
 ٦١٠  
 ٦٢٠  
 ٦٣٠  
 ٦٤٠  
 ٦٥٠  
 ٦٦٠  
 ٦٧٠  
 ٦٨٠  
 ٦٩٠  
 ٧٠٠  
 ٧١٠  
 ٧٢٠  
 ٧٣٠  
 ٧٤٠  
 ٧٥٠  
 ٧٦٠  
 ٧٧٠  
 ٧٨٠  
 ٧٩٠  
 ٨٠٠  
 ٨١٠  
 ٨٢٠  
 ٨٣٠  
 ٨٤٠  
 ٨٥٠  
 ٨٦٠  
 ٨٧٠  
 ٨٨٠  
 ٨٩٠  
 ٩٠٠  
 ٩١٠  
 ٩٢٠  
 ٩٣٠  
 ٩٤٠  
 ٩٥٠  
 ٩٦٠  
 ٩٧٠  
 ٩٨٠  
 ٩٩٠  
 ١٠٠٠

[illegible]

هذه الحجة على صحة التصويب نفسه وان سياتم بالتوقف ار هذا الحدث اليومي انما حصل  
بعد انقضاء ما لا نهاية اذ لم تقم ان ذلك محال فان الزمان ما وقع الا فيه ولما اجاب عن استدلاله خصوصه  
عامة ليجب من ادب رما به: عايد ان يكون الصانع "واجب" وجود غير مختلف السبب الى الاوقات والاشياء



اكتشفته **كونا** او **ابا** او **ما يلزم** ذلك لزوما ذاتيا الاما قل من اختلافات يلزم عندها فينبغيها التعيين ومعرفة  
ان الاشياء الصادرة عن الساري تعالى يجب ان تكون صادرة عنه ابدان لا يقع التغير في نسبة ذاته  
بما ان آثاره واضحة له \* ٣٦٥ \* الاما قل من اختلافات يلزم عندها فينبغيها التغير والمراد

تعبير الاجسام الفلكية في اوضاعها  
والاجسام العنصرية في صورها  
وكيفية احوالها واما قوله واليك الاختيار  
ام تلك دون هو لا بعد ان يجادل واجب  
الوجود واحدا فاعلم انه ان كان  
الغرض منه الامر بالتصديق في مثله  
اتوحيده فقط فهو وحيد واكتنه  
بكون كلاما اجنبيا عن مسئلة  
اقدم والحدوث ان كان لغرض منه  
اظهار ما هو اقدم من لتي منها يظهر  
الحق في مسئلة تقدم والحدوث  
فهو ضعيف لان الاول اقدم واجب  
لوجوده مما لا يشك في ذلك اصلا  
لان القائلين بالقدم يقولون ثبت  
استندد المكنات باسمها الى الواجب  
لذاته فسواء كان الواجب واحدا  
او اكثر من الواجب لازم من كونه  
واحدا دوام آثاره وفعاله واما  
القائلون بالحدوث فلا يتعلق شيء  
من ادلتهم بالوحد والانيية فثبت  
انه لا يتعلق بمسئلة القدم والحدوث  
مسئلة التوحيد وبالله العون والعصمة  
وانتو فيسقى وهذا آخر الكلام  
في النمط الخامس واواهب العقل  
حدا بلا نهية وله السكر دائما  
\* النمط السادس \* ( في الغدائيات  
ومبادئها وفي الستريبات )  
\* التفسير \* اقول غاية الشيء  
ما اليه يترك ومتى وصل اليه وقف  
واما المبدأ فهو المؤثر واعلم ان فصول

بينهما من الاحوال على الرمز الذي امر الشيخ بحله ويشبه ان يكون  
تلك القصة من قصص العرب فان هاتين اللفظتين قد تجريان  
في امثاليهم وحكاياتهم وقد سمعت بعض الافاضل يخرسان انه يذكر  
ان ابن الاعرابي اورد في كتابه الموسوم بانوار قصة ذكر فيها رجلا  
وقعا في اسر قوم احدهما مشهور بالخر اسمه سلامان والآخر مشهور  
بالشر من قبيلة جرهم فمدى سلامان شهرا بالسلامة وانقذ من اسر  
وابسل الجرحى لسهر به باسراة من ذلك وسار متهمسا في العرب  
من يذكر فيه لاص سلامان وابسل صاحبه وانما لا تذكر ذلك لئلا  
ولم يسمي من القصة من الكتاب المذكور وهي على الوجه الذي  
سميته غير مطابقة للمصداق ههنا لكنها دالة على وقوع هاتين  
المعضتين في نوازل حكايات العرب فان كان ذلك كذلك فسلامان  
والبسل هما اوضحهما الشيخ على بعض الامور وكلف غيره معرفة  
ما وضعه بل هو ذرائع ان سمعت تلك القصة فادهم من لفظتي  
سلامان وابسل المذكورتين فيها نفسك ودرجتك في العرفان ثم اشتغل  
بمثل الرمز وهو سيرة القصة تجددها مطابقة لاحوال العارفين فاذا  
الامر بمثل الرمز ليس تكالفا بمعرفة الغائب هو موقوف على استماع  
تلك قصة وحده لانه يكون محبب لقل العتال باوقوف عليه والاهتمام  
اليه ثم اني قد وقع الى بعد تحرير هذا الشرح قصتان ماسونتان  
الى سلامان وابسل احداهما وهي التي وقعت اولا الى ذكر فيها انه  
كان في قديم الدهر ملك ابونا والروم ومصر وكان يصادفه حكيم  
فتح بتدبيره له جميع الاقاليم وكان الملك يريد ان يقوم مقامه من غير  
ان يباشر امرأة فدبر الحكيم حتى تواد من نطقته في غير رحم امرأة  
اسمها سلامان ورضعته امرأة اسمها ابسل ورثته وهو بعد  
بلوغه عشقها ولازمها وهي دعت الى نفسها والى الا انه لم يعاشرها  
ونهاه ابو عنها وامره بمخارقتها فلم يطعه وهرب معه الى ما وراء بحر  
المغرب وكان للملك آله يصارع بها على الاقاليم وما فيها ويتصرف  
في اهلها فاطلع بها ليهما ورق لهما واحدة ما عاها به واما  
مده ثم انه غضب من تمدى سلامان في ملازمة المرأة فجعلها بحيث  
يشق على صاحبها ولا يصح له معاناهه راها فتعذبا بذلك فقطع

هذا النمط على كثرتها محصورة في مسائل ثبت اوها القول في ان كل من فعل بالقصد والارادة فهو مستكمل  
وثانيها الطريق اداة على اثبت القول المجردة وثالثها بيان كيفية ترتيب الوجود \* المسئلة الاولى \*  
في ان كل من فعل بالقصد والاحتياط فانه لا بد وان تكون مستكملا فاعلم انه انما تكلم اولا في هذه المسئلة



لأنها تمام لما قبلها واساس لما بعدهما لان المسئلة التي قبلها هي مسئلة حدوث العالم وقد مر هذه المسئلة بتقدير صحتها يوجب القول باقدم لانه اذا ثبت ان الفاعل بالقصد مستكمل وثبت انه يستحيل ان يكون الله سبحانه وتعالى مستكرا لوحده الفاعل ٣٦٦ فانه غير فاعل بالقصد

واذا كان كذلك كان موجبا بالذات وحيث ان الزمان يقع بقدم العالم وثباتها اهل استدلال على انفسهم في المسئلة التي قل هذه المسئلة بان الفاعل لما كان في الازن مستجيبا لجميع الجهات المتغيرة في الفاعلية وجب ان يكون فاعلا في الازل وانه لا يكون بالحدوث لا يدفعون هذا الكلام انه تعالى فاعل بالقصد والاختيار ولا يوجب ذلك قدم الفعل لاحتمال انه تعالى في الازل كما مر بدا خلق العالم في الوقت الذي خلقه فيه فهذا هو العذر الذي عليه التحويل ثم انه لما اقبل كونه تعالى فاعلا بالقصد والاختيار اندفع هذا العذر وتم كلامه في تلك الحجة واما انها اساس لما بعدها فلا نه انما يتكلم بعد هذه المسئلة في ان حركات الافلاك شوقية تستتبعها وهذا انما يمكن القطع به لو ثبت انه لا يجوز ان تكون حركتها لاجل العادة بالافلاك وهي ثبت ان كل فاعل بالقصد وهو مستكمل بنفسه ووكار عرض الافلاك من الحركة اتساع المسافات لسكان الفلاك مستكرا بانسافات وكان الشريف مستكرا بالتحسوس وذلك محال فثبت ان هذه المسئلة تمام لما قبلها واساس لما بعدها فلا حرم وجب ان لا يتكلم فيها الا ههنا ونرجع الى تفسير

سلامان به ورجع الى ابيه معذرا وبنيهم ابو علي انه لا يصل الى الملك الذي رشح له مع عشوة ايسال الفجرة والقهة فاحذ سلامان وابسال كل منهما يد صاحبه واقيا نفسيهما في البحر فقصده روحانية الماء بامر الملك بعد ان اشرف على الهلاك وغرقت ايسال واغتم سلامان ففرع الملك الى الحكيم في امره فدعا الحكيم وقال اطعني اوصل ايسال اليك فاطاعه وكان يري صورته فافتسلى بذلك رجاء وصانها الى ان صار مستعدا لشهادة صورة الزهرة فاراها الحكيم بدعوته اهما فشفعهما حيا ونجت معه ابدا ففرعن خيال ايسال واعتمد للملك بسبب مقامتها فجلس على سرير الملك وبنى الحكيم الهرمين باعانة الملك واحدا للملك وواحدا لنفسه ووضعت هذه القصة مع جنتيهما فيهم ولم يكن احدا من اخراجها غير ارسطوفاته اخرجهما بتعليم افلاطون وسد الباب وانتشرت القصة ونالها حنين بن اسحق من اليوناني الى العربي وهذه قصة اخترعها احد من عوام الحكماء بالنسب كلام الشيخ البديع على وضع لا تعاق بانطاع وهو غير مطابقة لذلك لانها تقضي ان يكون الملك هو لعل الامل والحكيم هو الغرض الذي يفرض عليه من قوته وسلامان هو النفس النساطقة فانه افاضها من غير تعلق بالجسمانيات وابسال هو القوة البدنية الحيوانية التي بها تستكمل النفس وتألفها وعشق سلامان لا يصل ميلها الى الذات البدنية ونسبة ايسال الى الفجور تعلق غير النفس المتعينة بمادتها بعد مفارقة النفس وهربهما الى ما وراء بحر المغرب الغمامة حسا في الامور الغيبية البعيدة عن الحق واهما هما مدة مرور زمان عليهما لذلك وتغذيتهما بالشوق مع الحرمان وهما متلافيان بقاء ميل النفس مع فتور القوى عن افعالها بعد سن الانحطاط ورجوع سلامان الى ابيه انطقن للكمال واستدامة على الاشتغال بالباطل والقاء نفسيهما في لبحر تورطهما في الهلاك اما البدن فلا انحلال القوى والزاج واما النفس فلما ابتعثها اياه وخلص سلامان بقاؤها بعد البدن واطلاعه على صورة الزهرة التذاذها بالابتهاج بالكمالات العقلية وجماله على سرير الملك وصولها الى كمالها الحقيق والهرمان الباقيين على مرور الدهر الصورة والمادة الجسمانيات فهذا اصيل القصة وسلامان مضائق لما عني الشيخ واما ايسال فغير مطابق لانه اراد به درجة

الفصول المذكورة لتحقيق هذه المسئلة وهي تسعة \* تنبيه \* (اتعرف ما الغنى الزم هو الذي يكون غير العارف \* متعلق بشيء خارج عنه في امور ثلثة في ذاته وفي هيئات متمكنة من ذاته وفي هيئات كإلية اضافية لذاته فنحتاج الى شيء آخر خارجا عنه حتى يتم له ذاته احوال متمكنة من ذاته مثل شكل او حسن او غير ذلك احوال لها



اضافة ما كلف او طلبة او قدرة او قاذرة فهو فقير يحتاج الى كسب \* التفسير \* اقول المقصود من هذا الفصل ذكر ما هبة الغنى وهو الذي لا يفتقر الى الغير لاني ذاته ولا في شيء من صفاته الحقيقية سواء كانت تلك الصفة عربية عن الاضافة كاللون \* ٣٦٧ \* والشكل او كانت ذات اضافة كالعلم والقدرة واعلم

ان الشيخ اعتبر في تحقق الاستغناء بمجموع امور ثلاثة احدها ان لا يتوقف على الغير ذاته وثانيهما ان لا يتوقف على الغير صفاته العارضة عن الاضافة وثالثهما ان لا يتوقف على الغير صفاته التي بعرض اياها الاضافات كالعلم والقدرة ولم تعتبر فيه ان لا يتوقف صفاته التي هي مجرد الاضافات الى الغير لان الاضافات يتوقف وجودها على الماضي فكون الله سبحانه وتعالى مبدءا للممكنات يتوقف على وجود الممكنات لان المبدء مبدء الذي المبدء والاضافات معا وهما متأخران عن وجود المضافين واما قوله بعد ذلك فمن افتقر في شيء من هذه الامور الى غيره فهو فقير يحتاج الى كسب فاعلم ان هذا الكلام خارج على قانون الخطا فانه لا معنى للتفسير المحتاج الى كسب الافتقاره في احد الثلاثة المذكورة الى الغير وحيث يصير معنى الكلام انه لو افتقر في شيء من هذه الثلاثة الى الغير لافتقر فيها الى الغير ومعنا ان ذلك لا فائدة فيه وان كان يريد بانفتقر والاحتياج الى الكسب شيئا وراء ذلك فلا بد من افادة تصور ذلك الامر ثم اقامة الحجة على التصديق به \* تنبيه \* (اعلم ان الشيء الذي انما يحسن به

العرف في العرفان فهذه مثل لما يعوقه من العرفان واللسان فهذا الوجه ليست هذه القصة مناسبة لما ذكره الشيخ وذلك يدل على قصور فهم واضعها عن الوصول الى فهم غرضه منها واما القصة الثانية وهي التي وقعت الى بعد عشرين سنة من انعام الشرح وهي منسوبة الى الشيخ وكاؤها هي التي اشار اليها فان ابا عبيد الجوزجاني اورد في فهرست تصانيف الشيخ ذكر قصة سلامان وابسال له وحاصل القصة ان سلامان وابسال كانا اخوين شقيقين وكان ابسال اصغرهما سنا وقد تربي بين يدي اخيه ونشأ صبيح الوجه عاقلا متادبا عالما عفيفا شجاعا وقد عشقته امرأة سلامان وقالت لسلامان اخلطه باهلك ليتعلم منه اولادك فاشار عليه سلامان بذلك وابي ابسال من مخالطة النساء فقال له سلامان ان امرأتك بمنزلة ام ودخل عليها واكرمتها وظهرت عليه بعد حين في خلوة عشقها له فانقبض ابسال من ذلك ودرت اية لا يطاوعها فقالت لسلامان زوج اخاك باختي فاملكها به وقالت لاختها اني مازوجتك بابسال ليكور لك خاصة دوني بل انكي اساهمت فيه وقالت لابسال ان اختي بكر حية لا تدخل عليها نهارا ولا تكلها الا بعد ان تسنانس بك ولبلة الزفاف باتت امرأة سلامان في فراش اختها فدخل ابسال عليها فلم تملك نفسها فبادرت تضم صدره الى صدره فارتاب ابسال وقال في نفسه ان الابكار الخفريات لا يعلن مثل ذلك وقد تغيب السماء في الوقت بغيم مظلم فلاح فيه برق ابصر بضوئه وجهها فازعجها وخرج من دندرها وعزم على مفارقتها وقال لسلامان اني اريد ان اقمح لك البلاد فاني قادر على ذلك واخذ جيش وحارب امما وفتح البلاد لآخيه برا وبحرا شرقا وغربا من غير منة عليه وكان اول ذي قرنين استولى على وجه الارض ولما رجع الى وطنه وحسب انها فسيتناودت الى المعاشقة وقصدت معانفته فابي وازعجها وطهرتهم عدو فوجه سلامان ابسال اليه في جيوشه وفرقت المرأة في رؤس الجيش اموالا ليرفضوه في المعركة ففعلوا وظفريه الاعداء وتركوه جريحا وبه دماء حسبه ميتا فعطفت عليه مربعة من حيوانات الوحش والقمة حلة نديها واغشى بذلك الى ان انتعش وعوفي ورجع الى سلامان وقد احاط به الاعداء واذلوه وعو حزين من فقد

ان يكون شيء آخر عنه ويكون ذلك اولى والبق من ان لا يكون فانه اذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ما هو اولى واحسن مطلقا وايضا لم يكن ما هو الاولى والا حسن به ومضاه فاهو مسلوب كمال ما يفتقر فيه الى كسب \* التفسير \* الغرض فيه ابسال قول من قال الله سبحانه وتعالى انما خلق العالم







ما ينبغي في جاء ليشرف اولا بعد اولا حسن به ما فعل فهو من بعض خير جواد فالجواد الحق هو الذي يفيض منه  
 العوائد لا شوق منه وطب قصدي لشيء يعود اليه واعلم ان الذي يغفل شيئا لولم يفعله فبح به اولم يحسن منه  
 فهو بانه من فاته \* ٢٦٩ \* مختص \* انفسه \* اقول العرض منه بيان ما هي الجود وحده

انه طاعة ما ينبغي لا العرض وهذا الحد  
 فيه قيود ثلاثة احدها الافادة فان  
 من لا يغد شيئا لا يكون حيوادا  
 وثانيها ان يكون الفساد مما ينبغي  
 افادته فان من يهب السكين ان لا ينبغي  
 له ان يبيع بحواد واعلم ان غلطة ينبغي  
 لغلة مجملته بانه يراد به نارة الحسن  
 العقل كما قال العلم ما ينبغي والجهل  
 ما لا ينبغي لكن الحكماء لا يقولون  
 بالحسن والتفح العقليين وقد يراد بها  
 الاذن الشرعي كما يقال النكاح  
 ما ينبغي والسفاح ما لا ينبغي اي  
 النكاح مأذون فيه شرعا والسفاح  
 ممنوع عنه شرعا وهذا التفسير  
 ايضا لا ياتي بالحكماء وليس لهذه  
 اللفظة معنى ملخص سوى هذين  
 المعنيين فظهر يمكن الاجال من هذه  
 اللفظة والله ان لا يكون الافادة  
 اعوض فان من يهب ليس استعويض  
 معامل سواء كان العوض عينا او ثناء  
 او مديا او تخلصا عن الذم او ان  
 يكون فاعلا لالائق والاحسن ثم انه  
 لما مهد هذه القاعدة قال فالجواد  
 الحق هو الذي يفيض منه العوائد  
 لا لشوق منه وطلب قصدي لشيء  
 يعود اليه ثم اباد الكلام الذي  
 ذكره في الفصل الثاني من هذه النمط  
 فقال واعلم ان الذي يفعل شيئا لولم  
 يفعله فبح به اولم يحسن منه فهو  
 بما يفعله من فعله مختص ومعناه

سلامان اما هم ترك انفسهم العوى الدية اخرا العر وزوال هيجان  
 الغضب والشهوة وانكسار عاداتهما واعتزاله الملك وتفرغوا الى عبادة  
 انقطاع تدبيره عن الدنيا وصبره على الدنيا تحت تصرف غيرها وهذا  
 التأويل مطابق لما ذكره الشيخ ومما يؤيد انه قصده هذه القصة انه  
 ذكر في رسالته في اقصاء والدرر قصة سلامان وابسال وذكر  
 فيها ما حدث له من لبرق من العزم الطام الذي اظهر لابل وحده  
 امرأة سلامان حتى اعرض عنها فبعدا ما تضح لنا من امره والقصة  
 وما اوردت القصة من اشارة الشيخ الا لا يطول الكتاب \* تنبيه \*  
 ( المعرض عن متاع الدنيا وطبائنها بخص باسم الزهر والمواط  
 على فروع امادات من القسام واصنام ونحوها ما يخص باسم اباد  
 ولم صرف بقوله الى وديس الجروت مستند الى سرهق ور الحى بنى سر  
 يخص باسم المعارف وقد يترك بعض من مع بعض ) طباب اسى  
 يتدنى باعراض عما به قد نه به من المطاوب ثم اذ ان على ما قد قد  
 انه يقرب اليه ويدهى عند وحوال المطاوب وطاب الحى لمره في  
 الابتداء ان يعرض عما سوى الحق لا سيما ما يشغله عن اطلب اعنى  
 متاع الدنيا وطبائنها ثم يقف على ما يقداه به من الحق وهو  
 عند الجمهور افعال مخصوصة هي الامادات وهذان هما الزهر  
 والعبادة باعتبار النوى والنوى باعتبار ثم نه اذا وجب الحق فاول رحا  
 وجدانه هي المعرفة فاذن احوال طلاب الحق هي هذه الثلاثة واذلك  
 ابتداء الشيخ تعريفه سائما ان هذه الاحوال قد و حد في الاشخاص  
 على سبيل الانفراد وقد توجد على سبيل الاجتماع وذلك بحسب  
 اختلاف الاعراض والاحتمالات الساتية يكون ثلاثة والدلائل واحدا  
 والى ذلك اشار الشيخ بقوله وقد يترك بعض هذه مع بعض  
 \* تنبيه \* ( الزهر عند غراره رى مما مله ما كانه يشترى بمتاع  
 الدنيا بمتاع الآخرة وعند الله سارق تنزه ما عما يشغل سره عن الحق وتكبر  
 على كل شيء غير الحق والعبادة عند غير المعارف مما مله ما كانه يعمل  
 في الدنيا لاجرة يأخذها في الآخرة هي الاجر والثواب وعند المعارف  
 رياضة ما للهمة وقوى نفسه المتوهمة والمخللة ليجرها بالتعويد  
 عن حجاب الغرور الى حجاب الحق فتصير مسالمة للسر الساطن حين

ظاهر ولغائل ان يقول \* ٤٧ \* لولم يكن القصد الى اتصال القائمة الى الغير معتبرا في تحقق الجود  
 وحب ان يقال الجرة اذا سقطت من السقف ووقعت الى رأس عدو انسان ومات ذلك العدو ان يكون تلك  
 الجرة جوادا مطلقا لانه حصل منها ما ينبغي لا لعوض فان التزم كون الجرح جوادا مطلقا وقال هذا هو الحق



اوان كان شبيها في المشهور فيقول له الذي عولت عليه ايضا ليست حجة برهانية بل كلاما اقتضيا خطأ فان غاية كلامك ان كل ما كان غرضه من الافادة ان يكون ذاعلا الاولى كان غرضه من الافادة تخابص نفسه من الدم وبعد اضيق لانه يقول ان عيب بقوله لانه لا ناصر نفسه ٣٧٠ من الذم ان يذم نفسه له

ان لا يصير مسحة للذم مع علمه بانه لو لم يفعل له لاستحق الذم فلم قلت ان ذلك محال وهل هذا الا الزام الشيء على نفسه وان عيبت به معنى آخر وبينه لتكلم عليه فصح ان الحجة التي ذكروها لا تصير على السبيل والنظر الحق لكنها حجة اقتضية واذا كان كذلك كانت الحجة التي ذكرناها تصلح معارضة لها \* اشارة \* (والعالي لا يكون طالبا للسافل امرا لا جمل السافل حتى يكون ذلك حاربا منه محري الغرض فان ما هو غرض فقد يتميز عند الاختيار من تقيضه ويكون عند المختار انه اولي واوجب حتى انه لو صح ان يقال فيه انه اول في نفسه واحسن ثم لم يكن عند القائل ان طلبه وارادته اول به واحسن لم يكن غرضا فاذا الجواد والمالك الحق لا غرض له والعالي لا غرض له في السافل \* التفسير \* اقول الغرض من هذا الفصل الجواب عن السؤال بذكره على الحجة المذكورة وهو ان الفقر والحاجة انما يلزم لو قصد الله سبحانه وتعالى الى ايجاد شيء لغرض عائد اليه فاما لو قصد الايجاد والكون لغرض عائد الى الغير لم يلزم الفقر والحاجة والجواب عنه ان الذي هو اولي لا غير اذ لم يكن فعله اولي لذلك الفاعل لم يصلح ان يكون غرضا للفاعل والفاعل الذي يفعل فعلا لغرض غيره فلا بد وان يكون له في تحصيل غرض ذلك الغير غرض عائد اليه وحينئذ يعود

ما يستجلى الحق لا يتركه فيخص السر الى الشروق الساطع وتعتبر ذلك ملكة مستقرة كل شاه السرا طالع الى نور الحق فمرزاحم من احم بل مع تشييع منها له ويكون بكليته مختار طاف ملكا القدس كلما اشار الى وجود التركيب بين الاحوال الثلاثة اراد ان يذهب على غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة ليمتاز انفعلا ان يحسبه فذكر ان الزهد والعبادة من غير العارف معاملة لسان فان الزاهد غير العارف يجري محري تاجر يشترى متاعا بمناجاة واعبد غير العارف يجري محري اجير يعمل عملا لاخذ اجرة فالفعلا ان مختلفان لكن الغرض واحد واما العارف فزهد في الحالة التي يكون فيها متوجها الى الحق معرضا عماواه نزهة عما يشغله عن الحق اشارة الى فوضه وفي الحالة التي يكون فيها ملتفتا من الحق الى ما سواه فكبر على كل شيء غير الحق استغفارا لما دونه واما عبادته فارتياض لهمة التي هي مبادئ ارادته وعزماته الشهوانية والغضبية وغيرهما واقوى نفسه الخيالية والوهمية ليحررها جميعا عن الميل الى العالم الجسماني والاشتغال به الى العالم العقلي مشددة اياه عند توجهه الى ذلك العالم ولنصر تلك القوى معودة ذلك التشيع ولا تنازع العقل ولا تراحم السر حالة المشاهدة فيخلص العقل الى ذلك العالم ويكون جميع ما تحته من الفروع والقوى مخرطة معه في سلك التوجه الى ذلك الجانب \* اشارة \* ( لما لم يكن الانسان بحيث يستقل وحده بامر نفسه لا بمشاركة آخر من بني جنسه وبمعاضة ومعارضة تجريان بينهما يفرغ كل واحد منهما لصاحبه من مهم لو تولاها بنفسه لازدحم على الواحد كثير وكان مما يتعسر ان يمكن وجب ان يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع بفرضه شارع متميز باستحقاق اطاعة لا يختص به بايات تدل على انه من عند رب ووجب ان يكون للمحسن والمسيئي جزاء من عند القدير الخير فوجب معرفة المجازي والسيار ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة ففرضت عليهم العبادة لمذكرة للمعبود وكررت عليهم ليستحفظوا التذكير بانه كرر حتى استمرت الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع ثمز بدلتعماله بعد الدفع العظيم في الدنيا الاحمر الجزيل في الاخرة ثم زيد للعارفين من مستعملها المنفعة التي خصوا بها فاعادهم موافقون وحوهم شطرها فانظر الى الحكمة

الالزام المذكور \* تتميم \* كل دائم حركة بارادة فهو ومتوقع احد الاغراض المذكورة ثم اقول الراجعة اليه حتى كونه متفضلا او مستحقا للمدح فاجل عن ذلك ففعله اجل من الحركة والارادة \* التفسير \* اقول لما قام الدلالة على ان كل من قصد الى فعل فانه لا بد وان يكور له فيه غرض سواء كان ذلك الفاعل متهركا



ولم يكن في استحصال ان يكون له غرض استحصال ان يكون له فعل الارادة لان استثناء نقض التالي ينتج لاحتمال  
نقض المقدم \* وهم وتنبه \* اعلم ان ما يقال من ان فعل الخبر واجب حسن في نفسه شي لا يدخله في ان يختاره  
الغنى الان يكون الاتيان \* ٣٧١ \* بذلك الحسن بقرينه ويجده وبزكاه ويكون تركه ينقص منه

وبناء وكل هذا من الغنى \* للتفسير \*  
تقرر هذا السؤال ان يقول لم لا يجوز  
ان يقال المريد اختار ايجاد ذلك الشيء  
لا لغرض عائد اليه ولا لغرض عائد الى غيره  
بل لان ذلك الشيء في نفسه على  
صفة لا جعلها يجب على الحكيم ايجادها  
والجواب هب ان ذلك الفعل في نفسه  
كذلك ولكنه محال لو اتى به  
الفاعل المختار لكان فاعلا للاق  
الاحسن ولم يأت به لم يكن كذلك  
حينئذ يكون الفاعل مستقيما  
بفعله كالاودفع نقض وحينئذ يعود  
الارام \* اشارة \* لا نجد ان طلبت محلا  
الان تقول ان تمثل النظام الكلي في العلم  
السابق مع وقته الواجب الاتق  
ينقض منه ذلك النظام على ترتيبه  
وتفصيله معقولا فيضاهه وذلك  
هو العناية وهذه جملة مستهدى  
سبل تفصيلها \* التفسير \* قال  
رضي الله عنه وارضاه اقول لما بيناه  
لا يجوز ان يقال الله خلق الخلق  
ليتفعوا به اجتنابا الى تفسير عناية الله  
تعالى بالخلق فذكر في تفسيرها  
ان الله تعالى عالم بان الاحسن الاكمل  
في كل نوع اي شيء هو ثم ان علمه بذلك  
سبب لحصول ذلك المعلوم فعلمه بذلك  
مع صدوره عنه هو العناية وهذا  
آخر الفصول المذكورة في مسألة  
ان كل فاعل بالقصد والاختيار  
فهو مستكمل بفعله واما وجه نظم  
هذه الفصول وكيفية ترتيبها فاعلم

ثم الى الرحمة والرحمة تلحظ جنابا تبهيك عجب به ثم اقم واستقم ( ١ ) ذكر  
في الفصل المتقدم ان الزهد والعادة انما يصدران من غير العارف  
لاكتساب الاجر والثواب في الآخرة اراد ان يشير الى اثبات الاجر والثواب  
المذكورين فثبت النبوة والشريعة وما يتعلق بهما على طريقة الحكماء  
لانه متفرع عليهما واثبات ذلك مبني على قواعد وتقريرها ان تقول  
الانسان لا يستقل وحده بامور معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن  
وسلاح لنفسه ولين يعوله من اولاده الصغار وغيرهم وكلها صناعات  
لا يمكن ان يرتبها صانع واحد الا في مدة لا يمكن ان يعيش تلك المدة  
فاذا اياها او يتعسر ان يمكن لكنها تيسر لجماعة يتعاونون ويتشركون  
في تحصيلها يفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك فيتم  
بمعارضة وهي ان يعمل كل واحد مثل ما يعمل الآخر ومعاوضة وهي  
ان يعطى كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما يأخذه منه من عمله فاذن  
الانسان بالطبع يحتاج في معيشته الى اجتماع مؤد الى صلاح حاله وهو المراد  
من قولهم الانسان مدني بالطبع والناس في اصطلاحهم هو هذا  
الاجتماع فهذه قاعدة ثم تقول واجتماع الناس على التعاون لا ينظم  
الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه  
ويغضب على من يراجه في ذلك وتدعوه شهوته وغضبه الى الجور على  
غيره فيقع من ذلك الهرج ويختل امر الاجتماع اما اذا كان معاملة وعدل  
متفق عليهما لم يكن كذلك فاذن لابد منهما والمعاملة والعدل  
لا بد اولا لان الجزئيات الغير المحصورة الا اذا كانت اهما قوانين كلية وهي  
الشرع فاذن لابد من شريعة والشريعة في اللغة مورد الشريعة وانما  
سمى المعنى المذكور بها لاستواء الجماعة في الانتفاع منه وهذه قاعدة  
ثانية ثم تقول والشرع لا بدله من واضح يقين تلك القوانين ويقررها  
على الوجه الذي ينبغي وهو الشارع ثم ان الناس لو تنازعوا في وضع  
الشرع اوقع الهرج المحذور منه فاذن يجب ان يتمتع اشرار منهم  
باستحقاق الطاعة لطبيعته الباقون في قبول الشريعة واستحقاق الطاعة  
انما يتقرر بآيات تدل على كون تلك الشريعة من عنده وتلك الآيات  
هي معجزاته وهي اما قولية واما فعلية والخواص للقولية اطوع والعوام  
للفعلية اطوع لانهم الفعلية مجردة عن القولية لان النبوة والاعجاز

ما اقول لو كان الباري تعالى فاعلا بالقصد والاحتيار لما كان غنيا ولما كان ملكا ولما كان جوادا والتوالي باطلة فالمقدم  
باطل ايضا واعلم ان السرطبة لا يمكن تصحيحها الا بعد تفسير الملك والغنى والجواد اما الغنى فهو الذي لا يفتقر في  
ذاته ولا في شيء من صفاته الحقيقية الى غيره البتة واما الملك فهو الذي يستغنى عن كل ما عداه ويفتقر اليه بكل



فما هذا فيكون الشيء ثبوتاً من مفهوم الملك وأما الجواد فهو الذي يفيد ما يأتي لأرض سواء كان العرض حيناً  
أو ثناً أو مدحاً أو سعة في المحمد أو شخصاً من الذم وإذا عرفت تفسير هذه الألفاظ فنقول الدليل على صحة  
الشرطية أن كل من فعل بالصدق والأمانة لا بد ﴿ ٣٧٢ ﴾ وأن يكون ذلك الفصل أولى به

لا يحصل لأن من فبرده هو إلى خيرة ذن لا بد من شارع هو بين ذن ومجرة وهذه  
قاعدة ثالثة ثم إن العوام وضعاء العقول يستخفون بخلال العدل السامع  
في أمورهم شهم بحسب الشوع عند سبلاء اشرق دابهم إلى ما يحتاجون  
إليه بحسب الشفص فيستدعون دلي مخالفة الشرع وإذا كان للمطيع  
وأنه دى ثوب وحقاب أخرو بار يحاجهم الرجاء والخرف دلى الصلابة  
وترك المصلحة فامر بهمة لا ينظم بدور ذلك انضامه به فذر وجب  
أن يكون للعمرى والذى جراً من حسد الله الذمير دلى محزانهم  
الحير بما يدونه أو يخفونه من اذكاهم وقواهم وادسائهم ووجب  
أن يكون معرفته لجزى وشرع واجبة دلى المثابرة للشرعية في التبرية  
والعرفه العامة فام نكرن يقينية ولا تكون ثابتة موجب أن يكون  
سبب حافظة لها والذكر المقرون بالتكرار والمشتد عليها انما يكون  
عبادة مذكرة للعبود كمررة في اوقات متتالية كاصوات وما يجري مجراها  
فذن يجب أن يكون الشيء داعياً إلى انصديق بوجود خالق فذكر خبير  
والى الايمان بشرع مبرر من ذلة صدق والى لا يفرق بوند  
ووعيد أخرويين والى انقسام بعبادات يذكر فيها الخلق بنعوت جلاله  
والى الانقياد لقوانين شرعية يحتاج اليها الناس في معاملاتهم حتى يستمر  
بذلك الدعوة إلى العدل المقيم لمجوة النوع وهذه قاعدة رابعة ثم إن جميع  
ذلك مقدر في المنايا الاولى لا يحتاج الخلق إليه فهو موجود في جميع  
الاقوات والازمنة وهو المطلوب وهو نفع لا يتصور نفع اعم منه وقد اضيف  
لمتلى الشرع الى هذا النفع العظيم الدنياوى الاجر الجزيل الاخرى  
حسب ما وعدوه واضيف للمعارفين منهم الى النفع العاجل والاجر الاجل  
الكمال الحقيقى المذكور فانظر الى الحكمة وهى تبقية النظام على  
هذا الوجه ثم الى الرحمة وهو ابقاء الاجر الجزيل بعبد النفع العظيم  
والى النعمة وهى الابتهاج الحقيقى المضاف اليهما لخطب جناب مفيض  
هذه الخيرات جناباتهم لعجائبه اى تغلبك وتدهشك ثم اقم اى قم الشرع  
واستقم اى فى اتوجه الى ذلك الجنب القدس واعترض افضل الشرع  
فقال ان عيتم بالوجوب فى قولكم لا يحتاج الناس الى شارع وجب  
وجوده الوجوب الذاتى فهو محال وان عيتم به انه واجب على الله  
تعالى كما يقوله المعتزلة فهو ليس بمذهبكم وان عيتم به ان ذلك سبب

في اذنة دس ترانه ركن الفعل  
والنكبة نسبة اليه في اعتقاده على  
السواء استعمل منه ترجيح احد  
الطرفين على الآخر وكل ما كان  
الفصل أولى به من النك فانه يطالب  
بالفعل استفادة ذلك الاولية وتخصها  
فثبت أن كل فعل بالصدق لا بد  
وان يكون مستكلاً بذلك الفعل  
وحيث لا يكون غنياً بطلان  
مقتدر في حصول ذلك الكمال الى  
غيره ولم يكن ملكاً ايضاً لان الملك  
مفسر بمجموع امرين احدهما الغنى فثبت  
فقدان احد الغنيين وهو الغنى بغيره  
ان يكون ملكاً ولم يكن ايضاً جواداً  
لان من شرط الجود عدم العرض  
وههنا العرض مطاسوب وهو  
تحصيل ذلك الكمال فثبت انه لو كان  
قادراً بالارادة لكان غنياً ولا ملكاً  
ولا جواداً لكن التوالى ظاهرة الفساد  
بالاتفاق فقدم مثله لا يفل  
لم لا يجوز ان يقال الفاعل بالارادة  
انما فصل ذلك الشيء لانه فى نفسه  
حسن وواجب لانه يستفيد منه  
كجلاً ونفعاً او يقل انما فعله لنفع طائد  
الى الغير لا نقول الايمان بذلك الحسن  
يترده ويوجد وعدم الايمان به  
يوقعه فى استحقاق الذم وحيث  
يعود الاشكال ولما ثبت ان كل فاعل  
بالارادة فانه مستكمل بما يفعله ثبت  
انه لا يجوز ان يفعل العالى لاجل السافل

شيئاً والالكان العالى مستكلاً بالسافل فيكون الشريف مستكلاً بالحسيس وهو محال  
ولما ثبت انه لا يجوز ان يكون الله تعالى فاعلاً بالارادة والاتفاق حاصل على غاية الله تعالى وجب تفسير العنا  
بما يبطل ذلك فتفسيرها حيث يثبت به الله تعالى بالوجه الاحسن من الرجوع الممكنة على ما مر تمام تقريره فهذا انفا



هذه الكلمات واعلم ان الحق بعد تقريرها وتهذيبها خطاسية لانه يقال ما المسمى بانه يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا ان عنت به انه متى فعل ما وجب عليه لم يكن مستحقا للنعم ولم يفتنم ان ذلك محال وهل هذا الا الزام الشيء على نفسه ولم لا يجوز ﴿ ٣٧٣ ﴾ ان يكون الله تعالى مستقيما نحصيل هذه الاولوية لنفسه او رفع تلك المذمة بالفعل فان النزاع ما وقع

الا فيه وان عنت به معنى آخر فلا بد من بانه فظهر ان الحق غير رهائية ولكنها خطاسية من باب الطامات \* في الطبع الدالة على وجود المقول المفارقة \* والمراد بالفعل موجود ليس بجسم ولا حال في الجسم ولا يكون له تعلق بشيء من الاجسام بالتدبير بل يكون جميع كالاته الممكنة له حاضرة بالفعل وفيه طرق \* الطريقة الاولى \* التمسك بكون حركات الافلاك شوقية تشبهية وتماثل تقرير هذه الطريقة مذكورة في فصول خمسة \* تنبيه \* (قد بين لك ان الحركات السماوية قد تتعلق بارادة كلية وبارادة جزئية وتعلم ان مبدأ الارادة الكلية المطلقة الاولى يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة فان كانت مستكملة الجوهر بفضيلتها لم يصح بها فقر وكانت ارادته مما يشبه العناية المذكورة وانت تعلم ان المراد الكلي ليس مما يتحدد ويتصرم على انقطاع او على اتصال بل اما ان يكون محصل الطبيعة او معدومها والامور الدائمة لا يجوز ان يقال لم يزل شيء لهما مفقودا ثم حصل ولا يجوز ايضا ان يقال لم يزل حاصلا وهو مطلوب بل كل كالاتها حاضرة حقيقية ليست جزئية ظنية ولا تخيلية وليست نسب امثال ما ذكرناه الى الاجسام السماوية نسب نفوسنا الى اجسامنا

للنظام الذي هو خبر ما وهو الله تعالى مبدأ لكل خير فاذن وجب وجود ذلك عنه فهو ايضا باطل لان الاصلح ليس بواجب ان يوجد والا لكان الناس كلهم مجبولين على الخير فان ذلك اصلح وايضا قولكم المعجزات دالة على كون الشارع من قبل الله غير لائق بكم لان سبب المعجزات عندكم امر نفسي يحصل الانبياء ولا ضدادهم من السحرة كما يجيء في النمط العاشر ويمتنع النبي عن ضده بدعوته الى الخير دون الشر والتميز بين الخير والشر عقلي فاذن لا دلالة للمعجزات على كون اصحابها انبياء وايضا القول بان المعجزات دالة على صدق صاحبه مبني على القول بالفاعل المختار العالم بالجزئيات الزمانية وانتم لا تقولون به وايضا القول بالعقاب على المعاصي لا يستقيم على اصولكم فان عقاب المعاصي عندكم هو ميل نفسه المشافة الى الدنيا مع فوائدها عنها ويلزمكم ان نسيان المعاصي لمعصيته يقتضي سقوط عقابه والجواب على اصولهم اما عن الاول فبان نقول استناد الافعال الطبيعية الى غاياتها الواجبة مع القول بالعناية الالهية على الوجه المذكور كاف في اثبات انية تلك الافعال ولذلك يعلمون الافعال بغاياتها كتحريض بعض الاسنان مثلا لصلاحية المضغ التي هي غاياتها فلولا كون تلك الغاية مقتضية لوجود الفعل لما صح انتعيل بها واما قوله الاصلح ليس بواجب فنقول عليه الاصلح باقياس الى الكل غير الاصلح باقياس الى البعض والاول واجب دون الثاني وليس كون الناس مجبولين على الخير من ذلك القيل كما مر واما عن الثاني فبان نقول الامور الغريبة التي منها المعجزات قولية وفعلية كما مر والمعجزات الخاصة بالانبياء ليست بالفعلية المحضة فاذن اقتزان الفعلية بالقولية خاص بهم وهو دال على صدقهم واما عن الثالث فبان نقول مضافا الى ما مر من القول في العلم والقدرة ان مشاهدة المعجزات التي هي آثار لنفوس الانبياء دالة على كمال تلك النفوس فهي مقتضية لتصديق اقوالهم واما عن الرابع فبان نقول ارتكاب المعاصي يقتضي وجود ملكة راسخة في النفس هي المقتضية لتعذيبها ونسيان الفعل لا يكون مزبلا لتلك الملكة فلا تكون مقتضية لسقوط العقاب ثم اعلم ان جميع ما ذكره الشيخ من امور الشريعة والنبوة ليست مما لا يمكن ان يعيش الانسان الابدي انما هي امور لا يكمل النظام المؤدي الى صلاح حال العموم في المعاش

في ان يحصل منها حيوان واحد كما عليه حالنا لان نفس الواحد منا مرتبطة ببدنه من حيث تنميته لتطلب مبادئ الكمال منه ولولا هذا لكانا جوهرين متباينين واما نفس السماء فهي اما صاحب الارادة الجزئية او صاحب ارادة كلية يتعلق بها لئلا ضربا من الاستكمال ان كان وفيه سر) اقول قد بين في النمط الثالث ان الحركة السماوية متعلقة



بإرادة كلية وإرادة جزئية وعرفت ان صاحب الارادة الكلية لا بد وان يكون جوهرًا خبيرًا بجسم ولا جال في الجسم  
ثم من الظاهر ان الجوهر ان الذي يكون كذلك اما ان يكون جميع الكمالات الالائية باقية فيكون عقلا محضًا واما  
ان لا يكون فيه فيكون نفسًا فنقول له أليس لك لافلا لا اداة ٣٧٤ الكرامة لا يجوز ان يكون

والله دال على والاساس ياتيه في ان يعيش نوع من السياسة الحفظ  
اجتماعهم الضروري وان كان ذلك النوع منوطا بتغلب او ما يجري  
بحراه والدليل على ذلك تعيش سكان اطراف اعمارة بالسياسات  
الضرورية \* اشارة \* ( العارف يريد الحق الاول لاني غيره  
ولا يؤثر شي على عرفانه وتعبده فقط ولانه مستحق للعبادة ولا نه انسية  
شريعة اليه لا غنة له رغبة وان كانا فيكون المرعوب فيه والمرهوب  
عنده هو الله على وفيه المدح ويكن الحق ليس لغاية بل الواسطة  
الى شيء فخير هو الغاية وهو المطلوب دونه ) لمذكر غرض العارف  
وغير العارف من الزهد والعبادة والثلث مباحي غرض غيره اعني الثواب  
في نفسه اشارة في هذا الفصل الى غرض العارف فيما يقصده فنقول  
اعرف انكم الحق في حالتان بالقياس اليه احديهما لنفسه خاصة  
وهي محبة لذلك انكسار والثانية لنفسه وبدنه جوما وهي حر كنه  
في حجاب القربة اليه والشيخ عبر عن الاول بالارادة وعن الثاني بالتعبود وذكر  
ان ارادة العارف وتعبده تتعلق بالحق الاول حل ذكر لذاته ولا يتعلق بغيره  
لذات ذلك الغير بل ان تعلقه بغير الحق تعلقه لاجل الحق ايضا فتقوله العارف  
يريد الحق الاول لاني غيره بيان لتعلق ارادته بالحق لذاته وقوله  
لا يؤثر شي على عرفانه اي لا يؤثر شي غير الحق على عرفانه فالحق مؤثر  
على عرفانه لان العرفان ليس مؤثر لذاته عند العارف على ما صرح به  
في جيب وهو قوله من اثر العرفان لا العرفان فقد قال باثاني وكل ما هو  
مؤثر وباس بتأثير لذاته فهو مؤثر لا تحالة لغيره فالعرفان مؤثر لغيره  
وذلك لغيره هو الحق لا غير فاذن الحق مؤثر على العرفان وانما اختص  
العارف به لا يؤثر شي غير الحق على عرفانه لان غير العارف يؤثر بل  
اثواب ولا حترز من العقاب بل العرفان فانه يريد العرفان لاجلها  
اما العارف فلا يؤثر شي عليه الا الحق الذي هو فقط مؤثر لذاته بالقياس  
ليه وقوله وتعبده له فقط اشارة الى تعلق عبادة العارف ايضا  
بالحق فقط فان قيل هذا يناقض ما ذكره فيما مر وهو ان عبادة العارف  
باطنة لقواه ليبرها الى جانب الحق وهو غيره فان جبر القوي الى جانب الحق ليس  
هو الحق ذاته قلنا مراده ليس ان العرف لا يقصد في تعبد غير الحق  
مطلقة بل هو ان العارف لا يقصد غير الحق بالذات بما يقصد الحق بالذات  
وتقصد ان قصد غير بالله من ولا احد الحق كامر فهذا حكم من حيث

عقلا محضًا او بهيئ الاول ان المراد  
بالارادة الكلية لا بد وان يكون باقيا  
مسترا على حالة واحدة ما على  
اندم وعلى الوجود وما كان  
كذلك احتمال ان يقول انه حصل  
بعضها دون البعض وتقدر ان يكون  
السكل حاسلا لا محتمل ان يكون  
مطلوب لا محتمل لكن التارده  
انني تقتضي الحركة الكلية طلبة  
لا محتمل ما ليس به حاصل فاذن  
الارادة الكلية اني تقتضي هذه  
الحركة ثبت ارادة عقيد عرفة  
الثاني هو ان نسبة الحق لا تجرد الى  
جزم انك ثبتت كسبة نوعا الى  
ابداء في انه يحصل منها حيويا  
واحد وذلك ان متايد كان متقطع  
التعلق عن جسم انما كان موجودا  
متباينين لا تعلق لاحدهما بالآخر  
فالاول يمكن الحركة التالكية هبدأ  
ارادى سور هذا اصل لما كان افرك  
حيوانا متحركا بالارادة وقد دلتنا  
على انه كذلك هذا خلاف  
نفسه مع ابدت فانها وان كانت  
تغير حالة في ابدتنا يمكنه مستكملة  
بها ولا جرم حصل منهما حيوان  
واحد ولما ثبت ان المسدا متحركا  
للسماء لا يجوز ان يكون ارادة عقيدة  
صرفة ثبت انها ارادة نفسانية  
ثم تلك النفس يحتمل ان يكون صاحب  
ارادة جزئية وان يكون صاحب

ارادة كلية وفيه سر وذلك السر هو القطع باثباتهما معاى للفلك نفس ناطقة مفارقة بلا حظ  
ونفس اخرى نسبها الى جرم الفلك نسبة النفس الحيوانية التي لنا الينا \* اشارة وتنبية \* ( ولا يمكن ان يتل ان تحريكها للسماء  
لداع شهواني او غففي بل يجب ان يكون اشبه بحركة كائناتنا عن عقلا العلي ولا بد وان يكون لمعشوق ومختار



أما أئنا لذاته وحاله أولئنا ما يشبهها وأوكان للأول أو قفا إذا نال أو طلب محال وكذلك لو كان لطلب نيل الشبه من حيث يستقر فهو أنيل شبه لا يستقر فلا ينال بكماله الأعلى تعاقب يشبه المنقطع بالديموم وذلك إذا كان المتبدل بالعدد يستتق نوعه ﴿ ٣٧٥ ﴾ بالتعاقب ويكون كل عددية ضلما به باقوة يكون له خروج بالفعل

لأحالة وتنوعه وأوصفه حفظ بالتعاقب فيكون المنشوق متشبهها ما بالأمور التي بالفعل من حيث برادةها عن القوة راسخا عنه الخبر الفائن من حيث هو تشبه بالأعلى لا من حيث هو فاقاضة على الساقط ومدأ ذلك في أحوال الوضع التي هي هيات فياضة وانما تجري ما بالقوة فيها تجري الفعل بما يمكن من التعاقب) أقول لما بين أربدا الحركة الفلكية ارادة نفسانية لاعقلية شرع في هذا الفصل في بيان الغرض من تلك الحركة فقال لا يمكن أن يكون تحريكها للسماء لدواع شهواني أو غضيبي وأعلم أن الدلالة على ذلك من وجهين الأول أن يكون المشتهى هو الذي يكون ملائما لصاحب الشهوة أي يكون سببا لكمال حاله والمغضوب عنه هو الذي يكون منافرا لكمال صاحب الغضب وكل هذه الأشياء انما تعقل في حق من يصح على جسمه الزيادة والنقصان ولما كان ذلك محالا على الفلك ولا سيما الفلك المحدد استحال أن يكون حركة الفلك للشهوة والغضب الثاني وهو أن المشتهى والمغضوب عنه أما أن يكون ممكن الحصول أو لا يكون فإن كان الأول لزم وقوف الفلك عند حصوله لوجوب زوال المعول عند زوال علته وإن كان الثاني استحال استمرار ذلك الطلب لأن

يلا حظ العارف نفسه باقرباس إلى الحق الأول الذي هو مراده لذاته ثم إذا لو حظ كل واحد من الحق والعبادة بالقياس إلى الآخر وجد اسناد العبادة إلى الحق الأول واجبا من الجهتين أما باعتبار ملاحظة الحق بالقياس إلى العبادة فلما ذكره في قوله ولأنه مستحق للعبادة وأما باعتبار ملاحظة العبادة بالقياس إلى الحق فلما ذكره في قوله ولأنها نسبة شريفة إليه وذكر الفضل الشارح في هذا الموضع أن تعبد العارفين يكون أما لذات الحق أو لصفة من صفاته أو لتكميل أنفسهم وهي طبقات ثلث مرتبة أشار الشيخ إلى الأولى بقوله وتعبد له فقط وإلى الثانية بقوله ولأنه مستحق للعبادة وإلى الثالثة بقوله ولأنها نسبة شريفة إليه أقول في هذا التفسير تجوز أن يكون للعارف معبود بالذات غير الحق وباقي الفصل يدل على خلافه ثم إن الشيخ أشار إلى كون غرض العارف مخالفا لغرض غيره بقوله لا رغبة أورغبة أي لا رغبة في الثواب أورغبة من لعقاب وبين فساد كون ذلك غرضا بالقياس إلى العارف بقوله وإن كانت أي وإن كانت الرغبة أو الرغبة المذكورتان فائتين للعبادة فيكون الثواب المرغوب فيه أو العقاب المرغوب عنه هو الداعي إلى عبادة الحق وفيهما مطلوب مآب الحق ويكون الحق غير الغاية بل هو الوسيلة إلى نيل الثواب أو الخلاص من العقاب الذي هو الغاية وهو المطلوب فيكون هو المعبود بالذات لا الحق فهذا شرح هذا الفصل قال الفاضل الشارح من الناس من أحال القول بكون الله تعالى مراد لذاته وزعم أن الإرادة صفة لا تتعلق إلا بالممكنات لأنها تقتضي ترجيح أحد طرفي المراد على الآخر وذلك لا يعقل إلا في الممكنات قال والشيخ أيضا برهن في أول النظم السادس أن كل من يريد شيئا فلا بد وأن يكون حصوله المريد أولى من عدمه ويكون المقصود بالمقصد الأول هو ذلك الحصول وبني عليه أن كل مريد مستكمل فاذن كل من أراد الله تعالى لم يكن مراده هو الله تعالى بل استكمال ذاته وأجاب عنها بأنهما مصادرة على المطالب لأنهما مبنيان على الإرادة لا تتعلق إلا بالممكن والإيمان يستكمل به المريد وهو ما ادعاه المعارض ونحن نقول أنها تتعلق بالله لا بشيء غيره أيضا وأقول في بيانه أن الإرادة المتعلقة بما يفعله المريد يقتضي إمكان المراد وإكمال المريد لا يقتضي الإرادة به بل لكونه فعلا أو لكونه مستحصولا للمريد بأرادته وهو ما ليس المراد بذلك فاذن سقط الاعتراضات

طلب المحال: هل ويتمد حصول العلم بكونه محالا لا يبقى الطاب ويود لمحال المذكورة ههنا الجحان اقناعيتان ووجه الضعف فيهم: ظهروا ما قوله بل يجب أن يكون أشبه بحركاتنا من عقلنا العملي فاعلم أنه انما يلزم من فساد القسمين الأولين صحة هذا القسم لو ثبت الحصر لكن لم يذكر في بيان هذا الحصر شبهة فضلا عن حجة وأما قوله ولا بد أن يكون



المعشوق ومختار فاعلم ان هذا ايضا اختصار على الدعوى فلم قال بان كون الغلك مریدا للحركة لا يد وان يكون بما  
لنفسه على شيء آخر ولا يجوز ان يقل الحركة في نفسه كمال والكمال مملوس لذاته والنقصان مهروب عنه  
لذاته ولا جرم كانت الحركة مطلوبة لذاتها واما قوله اما لئلا ٣٧٦ \* ذاته حاله اوله ل ما تشبهها

واو كان الاول اوقف - ايل اولاب  
المحتمل وكذلك اولاب اطلب نيل  
اشبهه من حيث هو يستقر فاعلم  
ان عطية السيل ههنا محازية والذي  
يمكن تحصيله منها هو ان يقل المطلوب  
الغلك اما ان يكون هو ان يجعل ذاته  
مثل ذات المعشوق او يحصل  
انفسه صفة مثل صفاته والاول باطل  
لان صيرورته مثل ذلك المعشوق  
ان كان ممكن لم يكوته عدم حصول  
ذلك افرض وان لم يكن ممكنا كان  
طالبا للمحال وهو محال وقائل  
ان يقول لم لا يجوز ان يكون طالبا  
للمحال لجهله يكون ذلك المطلوب  
محالاً ثم ان ذلك الجهل محتمل لزوال  
فلا حرج في ذلك الصواب وتلك  
الحركة ابد او يمكن ان يقال العلم  
بإستحالة انقلاب حقيقة الشيء الى  
حقيقة غيره علم بديهى اولى ويستحيل  
حصول الجهل به واما الثانى وهو  
ان يكون مطلوب الغلك ان يحصل  
لنفسه صفة مثل صفات ذلك المعشوق  
فتقول تلك الصفة اما ان تكون  
ممكنة الحصول تمامها او ممثلة  
الحصول تمامها او تكون ممكنة  
الحصول باجزئها على انصاف  
وممثلة الحصول بتمامها فان كان  
الاول لزم اوقوف وان كان الثانى  
لم يسر الطلب ابدافى الا ان ذلك وهو  
ان يكون المطلوب تحصيل المشاهدة

\* اشارة \* ( المسجل توسط الحق من حرمه وجهه فانه لم يطعم  
لذاته الهبة به ويستعظمها انما مفارقة مع المرات المحذرة وهو حرم  
اليهسا قال عما ورد فيها واما مآته باقيا س الى العرفن الامثل الصبيان  
باقيا س الى المحاكم فانهم لما غفلوا عن طيبات تحرص عليها اءعون  
واقصرت بهم البشارة على طيبات اللذات روى بتعجب من اهل  
الجر اذا اروروا عنها عابثا لها عا كمن على غيره كدك من غض  
النقص بصره عن مطاعة الهبة الحق اعلى كفته بما يليه من المرات  
لذات الزور فتركها - فى دنياه عن كره ومات كرها الا ان اهل الصفة  
وانما يصعد الله تعالى وبطبعه ليحواه فى الآخرة شبيهه منها فبعث  
الى مطعم شهي ومشرى هنى ومنكم نهى واذا امر عنه ولا مضجع  
لصبره فى اولاه وخاه لا لى لذات فقه وذنبه ولم يصد بدهاية  
القدس فى شجون الاية ارقد عرفت الله الحق وولى وجهه شتم امزجا  
على هذا المأخوذ عن رشده الى ضده وان كان ما يتوخاه بكرة منذولاه  
بحسب وعده) لمجد لما قص يقال اخبرجت لماقة اذا طابت بواده ما قص  
لخلق وادخلت والحقون المشايخ كذا سن واحد كذاى الحكمة التجرب  
فهو محك ومختار وارورعه اى عدل عنه وطاف الطعام والشراب اى كرهه  
فلم يتناوله وعكف على الشيء اى اقل عليه مواظا وحوله الله الشيء  
اى ما كرهه اياه وبعث عنه اى كشف عنه وطمح بصره الى الشيء اى ارتفع  
والقبيل الطين والذنب الذكر وقد لاحظ الشيخ فيهما قول النبي  
عليه السلام من وفى شرف لقلقه وفقه وذنبه فقروى والعلق اللسان  
والشجون جمع شجن وهو طريق الوادى والكاد الشدة فى العمل وطلب  
لكسب والعرض من هذا الفصل تمهيد العذر لمن يجوز ان يعمل الحق  
واسطة فى تحصيل شيء آخر غيره وهو من يتزهد فى الدنيا ويصدق الحق  
رعة فى اشواق ورهنة من العقاب ووجه العذر ان نقصه فى ذاته وفى عبارات  
الشيخ لطائف كثيرة يذنب للتأمل فيها نهسا وصف الذات الحسية  
بنقصان الحلقة وهو نقصان لا يمكن ان يزول ومنها تشبيهه من لم يقدر  
على مطاعة الهبة الحقيقية بالايمى الذى يطلب شيئا فانه يعلق يده  
بما يليه سواء كان ما يعلق يده مطلوباً او لا يمكن ومنها تشبيهه على ان زهد  
غير انما فزهد عن كره وهو مع كونه فى صورة الزهاد احرص الخلق

فى صفة لا يخرج الى الفصل بتمامها بل يتعاقب احرازها على الدوام ويكون كل عدد يمكن  
فرضه فانه يكون له حروح فى وقت ما الى الفعل ويكون نوع تلك الصفة باقيا ابدا بسبب تعاقب ما فيها من الاعداد  
والاجزاء واما قوله بعد ذلك فيكون المشوق شبيها بالامور التى بالفعل من حيث برادتها عن القوة راسخا عنه الخبر

\* بالطبع \*



الغائض من حيث هو يشبه بالعالى لامن حيث هو افاضة على السافل فغناه ان الفلك الذى فرضناه منشوقا الى  
الاسكمال يصير عدد ذاك شبهها بالا وراى باعمل وهي اعتدول المجردة في امرين احدهما في تجرده عن طبيعة  
الا مكان والقوة والثاني \* ٣٧٧ \* في يضار الحرات منها على ما تحتها لا بمعنى ان المقصود بالقصد

الاول افاضة الحرات على السافلات

لا يبين ان العالى لا يغفل لاجل

السافل بل التشبه بالعقل هو

المقصود في كونه مدافيا لفيض الحرات

عنه اعلى ما تحتها من غير طلب

ولا سوق واما قوله ومبدأ ذلك

في احوال الوضع التي هي هيات

فياضه الى آخره فغناه ان ذلك

الامر الذى به يحصل تشبه الفلك

بالعقل ليس الا استخراج الايون

والاوضاع من القوة الى العقل واعلم

ان هذه ايضا دعوى مجردة فانهم

ما قاموا على حصر المقولات بحجة

قطعية وبتقدير ذلك فاقاموا على

حصر كل واحد منها في انواع معدودة

حجة قطعية واذا كان كذلك

فلا بد انهم من دلالة قاطعة على انه

لاصفية يمكن ان يتشبه الفلك فيها

بالعقل المجرد الا الحركة وهم ماذكروه

ثم انا نعين بذلك تبرعا فنقول لم لا يجوز

ان يكون مطلوبه من ذلك استخراج

الاعتقالات الجزئية من القوة الى الفعل

بل هذا اولى لان من اخذ بعدوا في

العالم ويقول غرضي استخراج الايون

من القوة الى الفعل عدما ثانيا مجنونا

ولرقا غرضي استخراج الاعتقالات

من القوة الى الفعل عدما قسلا

خصيفا واعلم ان تقسيمهم في هذه

الطريقة منتشر جدا وابطالهم

لاعدا القسم المطلوب لهم ضعيف

بالطع على الذات الحسية فان الترتيب شيئا لا تأمل ضاعه اقرب  
الى الطامع منه الى التامع ومنها نسبة قوة الى القوة راضف بانزوله  
لا مطلقا صرته مشعرا به انى من ان يمتدح ما انساب الحسبة  
ومنها اتعبر الساع في تخصيص لد الشئ واقرح بالذكر قد ذكر  
في آخر الفصل ن هذا الناقص المرحوم بن مارجو وبطله وكده  
م بلذات الحسية حسب ما رده الابرار عليهم السلام وقد اشار  
ان كيفية ذلك في النمط لثامن حين ذكر امكان تعاقب نفوس البهائم  
باجم هي موضوعات لتجلياتهم وجرس هذا لا عادة بالسعادة التي  
يليق بهم \* اشارة \* ( اول درجات حركات الارفين ما يسمى  
هم الارادة وهو ما يعتري المستعصر بالان البرهان ارا السالك نفس  
الى الله الايمان من الرغبة في استلان امره تعالى في كسر ما لا تدرس  
لنيل من روح الاتصال فسادت درجته هذه وهو مرید ) نراه  
اي غشبه وعتلاق اعروة لوتن لا صديقا واعلم ان الشيخ ارا بعد ذكر  
مطلب العارفين وغيرهم ار يذكر احوالهم لمرتبة في ساو كهم طريق  
الحق من بدو حركاتهم الى نهايتها الى هي الوصوف اليد تعالى ويسرح  
ما يستخرجهم في نازلهم فذكرها في امد شروفا متواليه اوامها هذا  
الفصل وهو مشتمل على ذكر مبادئ حركاتهم فذكر ان لارادة هي  
اول درجاتهم المترتبة بحسب حركاتهم وهي المبدأ العريب من الحركة  
ومبدأها تصور الكمال الذاتى الخاص بالمبدأ الاول المائضة آثاره  
على المستعدين من خلقه بقدر استعداداتهم ولتصدق بوجوه  
تصدقها جازما مع سكون نفس سواء كان بقيامه فعادا من دياس  
برهان او كان ايسانيا مستعصا من قرب قلة امة الله بن الى الله  
تعالى فان كل واحد منهما اعتقلا بقضى تحريك صاحبه في طلب  
ذلك العيض ولما كان الارادة مترتبة على هذا السديق صر فيها بانها  
حالة تعتري بعد الاستعصار او المقصد المذكور ثم صرح بانها رغبة  
في الاعتصام بالعروة الوثقى التي لا تزل ولا تتغير وهي مبدأ حركة السر  
الى العلم لقدسى وغايتها نيل روح الاتصال بذلك العالم واعلم ان الشيخ  
ذكر في النمط الثالث ان للحركة الارادية الحيوانية اربعة مبادئ مرتبة  
الادراك ثم الشوق المسمى بالشهوة او الغضب ثم العزم المسمى بالارادة

وبالجملة فكلما هم في هذه \* ٤٨ \* الطريقة في غاية الركاكة \* تنبيه \* ( اركان التشبه به في جميع السماوية واحدا  
لكان التشبه في جميع السماوية واحدا وهو مختلف ولو كان لواحد منها عشا به بالآخر اسانهم في المنهاج كذلك الا في قليل)  
\* التفسير \* اقول من الناس من سلم ان الافلاك انما تتحرك شوقا الى التشبه بموجود كامل لكنه زعم ان التشبه به هو الله تعالى



وتمهم فن زعم ان كل فلك سافل فاته متشبه بالفلك الذي فوقه واما الفلك الاقصى فهو متشبه بالله تعالى  
وعلى هذا التقدير لا حاجة الى اثبات العقول ثم ان الشيخ ابطال القول الاول بانه لو كان كذلك لسكان التشبه  
في الكل واحدا لكان يجب ان يكون جميع الافلاك \* ٣٧٨ \* متساوية في جميع الحركات

وسرعتها وبطونها لكن من المعام  
انه لس كذلك وابطل القول الثاني  
بان فلكاوتشبه بفلك آخر لتشابهه  
في الجهة والسرعة والبطون وليس  
الامر كذلك الا في القليل وهي مثلثات  
الكوكب السيارة سوى مثل القمر  
فان حركاتها متساوية لحركة فلك  
البروج في جهة الحركة وبطونها  
واقطابها ومناطقها ونقائل  
ان يقول الذي الزعموه على الثانيين  
بان التشبه به واحد لازم ايضا عليكم  
ويسانه انا لانني بقولنا الفلك  
يريد التشبه بالعقل هو انه يريد  
ان يجعل نفسه مثل العقل فان ذلك  
لا يتأتى الا باقتلات الحقايق وهو  
محال بل نعني به ان الفلك لما علم  
ان العقل قد خرج جميع كماله  
الا تشبه به من القوة الى الفعل اراد  
ان يستخرج هو جميع كماله اللائقة  
به من القوة الى الفعل واذا كان  
كذلك كان تشبه الفلك بالعقل  
المعين لامن حيث انه ذلك النوع  
المعين بل من حيث انه كماله المطلق وجميع  
العقول مشترك في الكمال المطلق  
اعني ان كل ما كان فيها بالقوة فهو  
خارج الى الفعل واذا كان ما به  
اماز كل واحد من العقول عن الآخر  
خارجا عما به وقع تشبه الافلاك بها  
كان التشبه به من العقول هو القدر المشترك  
فكان التشبه به في الحقيقة شيئا واحدا

الجازمة ثم القوة الموصلة المنبثة في الاعضاء والحركة المدكورة ههنا ارادية  
لكنها ليست بحيوانية فلها من المبادئ المذكورة الاولى وهو ما عبر  
عنه بالاستبصار او العقد المقارن لكون النفس واثني واثلة وهما  
ما عبر عنهما بالارادة وانما اتحدتا ههنا لانهما لايتبين الا عند اختلاف  
الدواعي والصوارف وذلك الاختلاف لا يتصور مع سكون النفس  
الذي اشترطه ههنا وسقطت الرابعة لان هذه الحركة ليست بحسنة  
والفاضل الشارح اورد في تفسير هذا الفصل اصناف طلاب الحق  
والرياضات الثلاثة بكل صنف وذلك ثير مناسب له فيه \* اشارة \*  
( ثم انه يحتاج الى الرياضة والرياضة متوجهة الى ثلثة اغراض الاول  
تخبة مادون الحق عن مستن الاثر واثني تطويع النفس الامارة بالنفس  
المطمئنة لجذب قوى الخيل والوهم الى التوهم ت ان نسبة الامر  
القدسي منصرفه عن التوهمات المناسبة للامر السفلي والثالث تطهير  
السر للتبته والاول يعين عليه الزهد الحقة في واثني يعين عليه مدة  
اشياء العساة المشفوعة بالفكرة ثم الاخذ بالمستخدمة اقوى النفس  
الموقعة لما نحن به من الكلام موقع القول من الاوهام ثم نفس الكلام الواعظ  
مر قائل ذكي بعبارة بليغة ونقمة رخيصة وسعت رشيد واما الغرض  
الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي يأمر فيه  
شمايل المشوق ليس سلطان الشهوة) اقول مستن لا يشارط بقرته والمشفوعة  
المقرونة وكلام رخيصة اي رقيق يقال رخم صوته اي لينه والشمس  
بالكسر الخلق وجمعه شمايل والمقصود من هذا الفصل ذكر احتياج  
المريد الى الرياضة وبيان اغراض الرياضة وانا اذكر قبل الخوض  
في التفسير ماهية الرياضة فاقول رياضة البهايم منها عن اقدامها  
على حركات لا يرتضيها الرئض واجبارها على ما يرتضيه ليعتد على  
طاعته والقوة الحيوانية التي هي مبدأ الادراكات والافاويل الحيوانية  
في الانسان اذا لم يكن لها طاعة القوة العاقلة ملكة كانت بمنزلة  
بهيمة غير مرتاضة تدعوها شهواتها تارة وغضبها تارة اللذان  
يبرهما الخيلة والوهم بسبب ما تذكر انه تارة وبسبب ما يتأدى اليهما  
من الخواس الظاهرة تارة الى ملائمتها فتحرك حركات مختلفة حيوانية  
بحسب تلك الدواعي وتستخدم القوة العقلية في تحصيل مراداتها

فظهر ان الالزام الذي ذكرتموه وارجو عليكم ايضا الجواب ان يقال انه سبأني اقامة الدلالة على ان هيولى \* فتكون \*  
كل فلك مخالفة بالماهية لهيولى الفلك الآخر ولذلك يستحيل عليها الاتصال بالغير والانفصال عنه والتغير والانحراف  
واذا كان كذلك فيقول الافلاك لما حاولت التشبه وما كان يمكنها ذلك الا بالحركة وكان من المجمل ان المادية



المعينة للفلك المعين ما كانت تقبل الا الحركة الخاصة لاجرم وجئت تلك الحركة دون ما عسداها من الحركات وان كان التشبه به واحدا وبالجملة فان اختلاف الآثار كما يكون لاختلاف الفاعل فقد يكون لاختلاف القوابل ولذلك فانهم جعلوا العقل ﴿ ٣٧٩ ﴾ الفاعل مبدءا للصور المتضادة التي في عالمنا بسبب اختلاف

فتكون هي اشارة تصدر عنها افعال مختلفة المبادئ والعقلية مؤتمرة عن كره مضطربة اما اذا راضتها القوة العاقلة بتمهتها عن التخييلات والتوهمات والاحساسات والافاعيل المثيرة للشهوة والغضب واجبارها على ما يقتضيه العقل العملي الى ان تصير متمرنة على طاعته متأدية في خدمته تأتمر بأمرها وتنتهي بنهضة ساكات العقلية مطمئة ولا يصدر عنها افعال مختلفة بحسب المبادئ وباقي القوى بأسرها مؤتمرة متسلسلة لها وبين الحالتين حالات مختلفة بحسب استيلاء احدهما على الاخرى تتبع الحيوانية فيها احيانا هواها عاصية للعاقلة ثم تندم فتلوم نفسها فتكون لوامة ونما سميت هذه القوى بالنفوس الامارة واللوامة والمطمئة ملاحظة لما جاء من ذكرها بهذه السمات في التنزيل الالهي فاذا رباضة النفس نهبتها عن هواها وامرها بطاعة مولايها ولما كانت الاغراض العقلية مختلفة كانت الرياضات مختلفة منها الرياضات العقلية المذكورة في الحكمة العملية ومنها الرياضات السمية المسماة بالصادات الشرعية وادق اصنافها رياضة العارفين لانهم يريدون وجه الله تعالى لا غير وكل ما سواه شاغل عنه فرياضتهم منع النفس عن الالتفات الى ما سوى الحق الاول واجبارها على التوجه نحوه لتصير الاقبال عليه والاتقطاع عما دونها ملكة لها وظاهر ان كل رياضة هي داخلية في الحقيقة في هذه الرياضة ولا ينعكس الا انها يختلف باختلاف مراتبهم في سلوكهم بتبدي من اجل اصنافها وتنتهي عند ادقها فهذا ما قوله في الرياضة وارجع الى المقصود فاقول الغرض الاقصى من الرياضة شيء واحد هو نيل الكمال الحقيقي الا ان ذلك موقوف على حصول امر وجودي هو الاستعداد وحصول ذلك الامر مشروط بزوال الموانع والموانع اما خارجية واما داخلية فاذا الرياضة بهذا الاعتبار هو جهة نحو ثلاثة اغراض احدها تهية مادون الحق عن مستق الاثار وهو ازالة الموانع الخارجية والثاني تطويع النفس الامارة للمطمئة لينجذب التخييل والتوهم عن الجانب السفلي الى الجاجب القدسي ويشيعها سائر القوى ضرورة وهو ازالة الموانع الداخلية اعني الدواعي الحيوانية المذكورة والثالث تلطيف السر للتبته وهو تحصيل الاستعداد لنيل الكمال فان مناسبة السر مع الشيء اللطيف لا يمكن الا بتلطيفه ولطف السر

حال القوابل في الاستعدادات واذا كان الامر كذلك فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك فيما ذكرتموه وبهذين الاعتراضين بقدر فيما ذكرتموه من ابطال القول الثاني تبصرة وهم وتنبية (ذهب قوم الى ان التشبه به واحد فقط وان الحركات كان يجوز فيها ان تكون متشابهة ولكنها لما كان سواها لها ان يتحرك الى اي جهة اتفقت فيقال الغرض بالحركة ثم كان يمكن لها ان يطلب الحركة على هيئة تفاعلية لما تحته وان لم يكن الحركة في اصلها كذلك جعلت بين الحركة لما استدعى منها الحركة من الغرض وبين جعلها على هيئة تفاعلية ونحن نقول لو جاز ان يتوخي بهيئة الحركة نفع السافل جاز ان يتوخي بالحركة ذلك ايضا وكان لغافل ان يقول لما كان لها ان يتحرك وان يسكن سواء لديها الامر ان مثل جهتي الحركتين ثم كان ان يتحرك انفع للسافل اختياره بل اذا كان الاصل هو انها لا تعمل لاجل السافل بل انما يطلب شيئا عاليا فيتبعه نفع فيجب ان يكون هيئة الحركة كذلك واذا كان كذلك وقع الاختلاف ههنا بسبب تقدم على ما ينبع الاختلاف من النفع فاذا التشبه بها امور مختلفة بالعدد وان جاز ان يكون التشبه به الاول واحدا ولا جملته تشابهت الحركات في انها دورية اعلم ان القائلين بان التشبه به الاول

واحد لما قيل لهم لو كان الامر كذلك لكان التشبه واحدا اجابوا عنه بان قالوا ان حركات الافلاك كان يجوز ان يكون متشابهة الا ان الحركة على هذا الوجه الواقعة كانت انفع للسافات فاختلفت اصل الحركة للتشبه بالباري تعالى وكيفيتها في الجهة والمصرية والبطور لاجل العناية بالسافات وههنا







كذلك وقع الاختلاف بسبب مقدم على ما ينبغ الاختلاف من النفع فاذن التشبه بينهما أمور مختلفة بالعدد فاعلم  
ان معناه انه لما لم يحز ان يكون سبب اختلافها الامور التي يتبع اختلافها وهي صلاح هذا العالم ونظامه وجب  
ان يكون سبب ذلك امورا ٣٨١ متقدمة عليها وما ذاك الا ان التشبه بها امور مختلفة بالعدد :

واما قوله وان جاز ان يكون التشبه به  
الاول واحدا او لاجله تشبا بهت  
الحركات في انها دروب فاعلم ان معناه  
ظاهر ولكنه كلام رخو جدا لان  
ذلك الواحد ان تشبه به كل واحد  
من الاولات والتشبه بالشيء الواحد  
يقضي عند الشيخ وحدة الحركات  
في جهة تها لزم ان يكون الافلاك  
باسرها كذلك هذا خلف وان لم  
يكن متشبهها به اما لان التشبه به  
غيره او المركب منه ومن غيره قدح  
في كونه متشبهها به من حيث هو انه  
وايضا فالقول بان تشابهها في الحركة  
الدورية انه كان لان هناك شيئا  
واحدا متشبهها به ضئيف لان تعليل  
الحركة الدورية بذلك انما يجوز  
لوصح على الافلاك غير الحركة  
الدورية فاما اذا كان السكون ممثما  
عليها وكانت الحركة المستقيمة متممة  
ايضا عليها كانت الحركة المستديرة  
واجبة لها وانها واذا كان كذلك  
وكيف يمكن تعليل ذلك بكون التشبه به  
واحدا لان ما بالذات لا يعلل بعلة خارجية  
عن الذات \* تبصرة \* (الآن ليس لك  
ان تكلف نفسك اصابة كنه هذا التشبه  
بمد ان تعرفه بالجملة فان قوى البسر  
وهم في عالم القربة قاصرة عن اكتناه  
مادون هذا فكيف هذا الوجوز انه اذا كان  
المتحرك يريد تشبها بنال منه على  
التجدد امر ان يعرض نفسه في بدنه  
انفعال بليق بذلك التشبه من طلب  
الدوام كما تعرض في يدك من الانفعالات

النفس هيئة تعدد ما نحو لمسات في القول ومدة تيمرها هيئة تعدد ما  
نحو الامتناع عن القول وكذلك للهيئات تأثيرات مختلفة في النفس  
يناسب كل صنف منها صنف من الهيئات النفسانية والاطباء والخطباء  
يستعملونها في معالجات الامراض النفسانية وفي ايقاع الاقتاعات  
المطلوبة بحسب تلك المناسبات وواحد يعود الى المعنى وهو ان يكون  
على سميت رشيد اى يكون مؤديا الى تصديق نافع للمريد في الاول سرعة  
واعلم ان نفس الكلام الواط يسمى في صناعة الخطابة بالعمود والامور  
الماذكورة اللاحقة به المعينة على الاقتناع بالاستدراجات ولما لثالث فقد  
ذكر مما يمين عليه شين الاول الفكر اللطيف وهو ان يكون معتدلا  
في الكيفية والكمية وفي اوقات لا تكون الامور لينة كالامتلاء والاستفراغ  
المفرطين وغيرهما شاغلة للنفس عن الادراك العقلي فان كثرة الاشغال  
بمثل هذا السكر تدفع النفس هيئة تعدد لادراك المسائل بسهولة والى  
العشق العقيف واعلم ان العشق الانساني ينقسم الى حقة في مر ذكره والى محازي  
والثاني ينقسم الى نفساني والى حيواني والنفساني هو الذي يكون مبدؤه مشكلا  
نفس العاشق لنفس المعشوق في الجوهر ويكون اكثر اعجابه بشمائل  
المعشوق لانها آثار صادرة عن نفسه والحيواني هو الذي يكون  
مبدؤه شهوة حيوانية وطلب لذة لينة ويكون اكثر اعجاب العاشق  
بصورة المعشوق وخلفته ولونه وتقاطيط اعضائه لانها امور بدنية  
والشيخ اشار بقوله بالعشق العقيف الى الاول من المجازيين  
لان الثاني مما يقتضيه استيلاء النفس الامارة وهو معين لها على  
استخدامها القوة العاقلة ويكون في الاكثرة رنا للفجور والحرص  
عليه والاول بخلاف ذلك وهو يجعل النفس لينة شقيقة ذات وجد  
ورقة مقطعة عن الشواغل الدنيوية معرضة عما سوى مشوقه حاملة  
جمع الهموم هما واحدا ولذلك يكون الاقبال على المعشوق الحقيقي  
اسهل على صاحبه من غيره فانه لا يحتاج الى الاعراض عن اشياء كثيرة  
وليه اشار من قال من عشق وعف وكنم ومات مات شهيدا \* شارة \*  
(ثم انه اذا بلغت به الارادة والرياسة حدا ما عن له حلسات من اطلاع  
نور الحق عليه لذينة كاتها روق تووض اليه ثم تخمد عنه وهو لمسمى  
عندهم اوقاتا وكل وقت يكتفه وجار وجد اليه ووجد عليه ثم انه  
ليكن عليه هذه الغواشي اذا معني في الارتياض) قول عن الشيء اعترض

تتبع انفعال نفسك وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه فربما لاح لك سر واضح خفي فاجتهد واعلم انه كيف  
يمكن ذلك وانها يكون هيئة تشبه الحية لان لاعقلية صرفة وان كانت خيالات عن عقلية صرفة بحسب استعداد  
تلك القوى الجسمانية وانت عند تلويح العقولات في نفسك تصيب محاكاة لها من خيالك بحسب استعدادك



وربما أدت إلى حركات من يدك ثم ان انتهيت ضرباً آخر من اليأس مناسباً لما كنا فيه فاسمع ) لما تكلم في كيفية هذا التشبه زعم ان عجزنا عن الوقوف على كنه هذا التشبه على سبيل التفصيل مما لا يقدح في وجوده فان النفوس البشرية وهي في عالم العربداء وهي مشغولة بتدبير الابدان قاصرة \* ٣٨٢ \* عن الاطلاع على ما هو

اوضح من هذا التشبه فضلاً عنه ثم ضرب لذلك مثلاً وهو التفسيرات البدنية التابعة لتغير الاحوال النفسانية مثل ان التلبس اذا اراد ان يشبه باستاده في بعض كالاته لينال من تلك الكهانات امر على التجدد فانه يعرض حيث يشاء في بدنه نفع لا يتخصصه وبالجملة فالانفعالات البدنية في اكثر الامور تابعة لانفعالات النفسانية فلا يعد ان يكون سوق الفلك الى التشبه بالعقل بجمعية حركة جسم واما قوله وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه فربما لاح لك سر واضح خفي فاعلم انه يستعمل ان يكون مراده في طلب الحق بالمجاهدة طلبه بالثقة النظرية وهذا السر الواضح الحق هو الذي اشار اليه في نكته النمط الثالث كما اطينا القول فيه هناك ويحتمل ان يكون مراده من المجاهدة تصفية النفس عن العلائق البدنية فانها سبب لانتعاش النفس بالحقة ثق الغيبة وبقي الكلام ظاهر وهذا آخر الكلام في ان حركات الافلاك شريفة \* تنبيه \* ( القوة قد يكون على اعمال متناهية مثل تحريك القوة التي في المدر وقد يكون على اعمال غير متناهية مثل تحريك القوة التي للسماء ثم تسمى الاولى متناهية والاخرى غير متناهية وان كانا قد بقا لان غير هذين المعنيين ) اقول لاشي من القوى بكم بالذات

وخلص واختلس استلب وومض البرق وميضاً وومض اي لمع لمعاً خفيفاً غير معترض في نواحي القيم والشيخ اشار في هذا الفصل الى اول درجات الوجدان والاتصال وهو انما يحصل بعد حصول شيء من الاستعداد المكتسب بالارادة والرياسة ويتزايد بتزايد الاستعداد وقد لاحظوا في تسميته بالوقت قول النبي صلى الله عليه وعلى آله \* لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل \* والوجدان اللذان يكتفان الوقت لا ينساويان لان الاول حزن على استبطاء الوجدان والاخر اسف على فواته \* اشارة \* ( ثم انه ليتوغل في ذلك حتى ينشأ في غير الارتياض فكلما لمح شيئاً عاج منه الى جناب القدس يتذكر من امره امره فغشيه غاش فيكاد يرى الحق في كل شيء ) اوغل اي سار سرعاً وامن فيه وتوغل في الارض اي سار فيها فابعد منه ويوجد في بعض النسخ بالوجهين اعني ليوغل وليتوغل ولحمه اي ابصره بنظر خفيف وعاج عنه اي رجع وانثني عنه وعاج به اي قام به والمعنى ان الاتصال بجناب القدس اذا صار ملكة فهو قد يحصل في غير حالة الارتياض الذي كان معداً لحصوله من قبل \* اشارة \* ( ولعله الى هذا الحد يستعلي عليه غواشيه ويرزول هو عن سكونه فينبه جليسه لاستيقاظه عن قراره فاذا طالت عليه الرياضة لم يستقره فاشبه وهدى للتلبس فيه ) اقول علا واستعلي بمعنى والسكونية الوقار واستوفى في قعدة اي قعد قعوداً متصباً غير مطمئن واستقره الخوف وما يشبهه اي استخفه والتلبس كالتلبس وهو كتمان العيب والسبب فيما ذكره الشيخ ان الامر العظيم اذا غافض الانسان بغته فقد يستقره لكون انفس غافلة عن هجومه غير متأهبة له فينهزم عنه دفعة اما اذا توالى واستمر الف الانسان به وزال عنه الاستغراز لان النفس قد تنأهب لتلقيه اذ هي متوقفة لعوده والعارف ينكر من نفسه الاستغراز المذكور لاستكافه عن الترائي بالكمال فلذلك يؤثر كتمان ما يرد عليه ويستعمل التلبس فيه \* اشارة \* ( ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغاً يقلب له وقته سكونية فيصير المخطوف مألوفاً والوميض شهياً ما يتناوب يحصل له معارفة مستقرة كأنها صفة مستمرة ويستمتع فيها بهجته فاذا انقلب عنها انقلب حيران اسفاً وفي بعض النسخ بدل قوله ينقلب له وقته سكونية ينقلب له وقته سكونية يقال وقد

وكل نهائية ولا نهائية فانها يلحق الكم بالذات فلاشي من القوى بلحقة النهاية والانهاية \* فلان \*

بالذات فاذا قلنا القوة انها متناهية او غير متناهية لم نقل ذلك لها بحسب ذواتها بل بحسب امور آخر منها ما ملحقها فان القوة ان كانت قوية على افعال غير متناهية في المدة او البعد قيل لها انها قوة غير متناهية كالقوة القوية



على تحريك السماء وان كانت قوية على افعال متناهية فقط قيل انها قوة متناهية كما قوة القوية على تحريك ابداننا فهذا هو الاصطلاح الاشهر في قولنا القوة انها متناهية او غير متناهية وقد يقال ان ايضا لغير هذين المذهبين اما بسبب المحل او الحال او ما يحل في محلها ﴿ ٣٨٣ ﴾ وهي اقسام ثلاثة سوى ما ذكرناه هو المشهور \* اشارة \*

(الحركات التي تفعل حدودا ونقطا هي التي يقع بها الوصول والبلوغ عن محرك موصل يكون في آن الوصول موصلا بالفعل فان الاتصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم انه يزول عنه كونه موصلا في جميع زمان مفارقة المحرك للحد ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقي زمانا لا يكون الشيء مفارقا ومحركا والآن السدى يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلا دفعة وبينهما زمان كان فيه موصلا وهو زمان السكون لا محالة فكل حركة في مسافة ينتهي الى حد ينتهي الى سكون فيكون غير الحركة التي بها يتم حفظ الزمان المتصل بالحركة الوضعية هي التي يستحفظ الزمان المتصل وهي الدورية) \* التفسير \* الغرض من هذا الفصل بيان ان الحركة الحافظة الزمان ليست الا المستديرة وبيانه مبني على مقدمات احديهما ان الزمان لا بداية لها ولا نهاية وثانيهما ان الزمان مقدار الحركة وقد مر الكلام في هاتين المقدمتين تقريراً وتزييفاً في النمط الخامس وثالثهما انه لا بد من حركة لا بداية لها ولا نهاية لان الزمان لما امتنع وجوده الا مع الحركة وثبتاته لا اول للزمان ولا آخره فلا بد ايضا من وجود حركة لا اول لها ولا آخر ثم نقول بعد ذلك الحركات اما مستقيمة

فلان على الامير اذا ورد رسولا اليه فهو واحد والجمع وفد والرواية الاولى اظهر والحطف الاستلاب والشهاب شعلة نار ساطعة وشهابا ينأى واضحا وفي بعض النسخ ثبتا اي ثابتا ويحصل له معارفة مستقرة اي مع الحق لا اول اسفا اي متلفعا والمعنى ظاهر \* اشارة \* (ولعله الى هذا الحد يظهر عليه ما به فاذا تغافل في هذه المعارفة قل ظهوره عليه فكان هو هو وغائب حاضرا وهو ظاهرا مقيما) اقول تغافل الماء في الشجر اي تغلغل وطمع اي سار والمعنى انه قبل هذا المقام كان يبحث يظهر عليه اثر الابتهاج عند الذهاب والاسف حالة الانقلاب فصار في هذا المقام بحيث يقل ظهور ذلك عليه فيراه جليسه حالة الاتصال بجانب الجلال حاضرا عنده مقيما معه وهو بالحقيقة غائب عنه ظاهرا الى غيره \* اشارة \* (ولعله الى هذا الحد انما يتيسر له هذه المعارفة احيانا ثم يتدرج الى ان يكون له متى شاء) في بعض النسخ انما يتسنى له اي يتفصح ويتسهل عليه يقال ساء اي قبحه وسهله \* اشارة \* (ثم انه ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف امره الى مشيئة بل كلما لاحظ شيئا لاحظ غيره وان لم يكن ملاحظته للاعتبار فيسبح له تعريج عن عالم الزور الى عالم الحق مستقر به ويحتف حوله الغافلون) يقال عرج عرجا اي ارتقى وعرج عليه تعريجا اي اقام وعرج اليه وانعرج اي مال وانعطف فالتعريج ههنا اما مبالغة في الارتقاء واما بمعنى الميل والانعطاف وحف واحتف حوله اي اطاق به واستدار حوله والمعنى ظاهر \* اشارة \* (فاذا عبر الرياضة الى التبل صار سره مرآة مجلوة محاذيا بها شطر الحق ودرت عليه الذات العلى وفرح بنفسه لما بها من اثر الحق وكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان بعد مترددا) يقال در اللبن وغيره اي انصب وقاض ومعناه ان العارف اذا تمت رياضته واستغنى عنه لوصوله الى مطلوبه الذي هو اتصاله بالحق دائما صار سره الخالي عما سوى الحق كمرآة مجلوة بالرياضة محاذيا بها شطر الحق بالارادة فيمثل فيه اثر الحق وقاضت عليه الذات الحقيقية وابتهج بنفسه لما ناله من اثر الحق وكان له نظران نظر الى الحق المجتج به ونظر الى ذاته المتبهجة بالحق وكان بعد في مقام التردد بين الجانبين \* اشارة \* (انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط وان لحظ نفسه

واما مستديرة ومكمل حركة مستقيمة فهي متجهة الى سكون وعدم فالحركة المستقيمة ليست هي الحركة الحافظة للزمان ولما بطل هذا القسم ثبت ان الحركة الحافظة للزمان هي الحركة المستديرة ويجب علينا في هذا المقام ذكر الدلالة على ان كل حركة مستقيمة فهي متجهة الى السكون فيقول المحرك على الاستقامة اما ان يذهب على استقامة



الى شراية هوية وهو محسوس وجنود انما تدبر متناهية وهو لئلا سر واما ان يرجع في نفسه يكون تلك الحركة قد فعلت حدا معيناً ووقتاً معيناً وهي استطاعت ان هي في نهاية ذلك وبداية الرجوع فلهذه العلة يقال للحركات المستقيمة انها الحركات التي تفعل حدوداً ونقلاً اذا عرفت ٣٨٢ ذلك فلا بد من سكون

متوسط من حركتي اذهب والرجوع والدلالة عليه منية على مقدمات فاحداها ان المتحرك على الاستقامة المتحرك يصل الى طرف معين من المسافة اي ينطبق على طرف المتحرك على طرف تلك المسافة فلهذا انما انتي تحركه الى ذلك اوصول لابد وان يكون موجوبة حان ذلك الوصل لا يستحيل ان يكون ذلك الرسول من غير وجود الوصل وثانها وهو ان من الاشياء ما يستحيل حصوله في الآن مثل الفرقة والحركة فان ماهيتها لا توجد في آن واحد ومنها ما لا يمكن حصوله الا في الآن لا سيما نقطة او صفاية لا توجد في آن واحد وهذه الماسة هي التي سميت ماسة بالوصول ومتى ثبت ان الوصول آتى الوجود وثبت ان القوة المحركة لا بد وان تكون وجودها حال الوصول ثبت ان القوة المحركة باقية في ذلك الآن ورابعها وهو ان صبرورة القوة لا موصولة ايضا بحصول في الآن ويبقى في جميع الزمان الذي بعده فاما حركته من ذلك الحد ومفارقة عنه فهي غير آتية البتة لمعرفت وانما عرفت هذه المقدمات فنقول ههنا آذن في احدهما يكون القوة متحركة للجسم الى الحد المعين موصولة اليه بالفعل في شئ يصير غير موصولة اذ من المستحيل ان يكون

فن حيث هي لاحظة لان حيث هي بزيستها وهذا كمن يتق اوصول هذه آخر درجات السلك الى الحق وهي درجة الوصول التام وبها درجات السلك فيه وهي تنهي عند المحو الفناء في التوحيد على ما رأيت وفي هذا لما مر من ان تردد المذكور في الفصل السابق ويتم الغيبة عن النفس والوصول الى الحق واعلم ان الغيبة عن النفس لا تنافي ملاحظتها ولذلك قال وان لحظته في حيث هي لاحظة من حيث هي بزيستها وانما الملاحظة من حيث ولا حظ ذلك لا ملاحظة لظن نفسه الا من هذا الملاحظة تدور الملاحظة التي كانت قبلها لانه كان هناك لاسف ساله نفس من حيث هي متشعبة بالحق مزية رزية حصلت اها منه فهو متباح بالنفس والابتهاج بالنفس وان كان بسبب الحق اعجاب بالنفس وتوجه الى النفس فاذن هو تارة متوجه الى النفس وتارة متوجه الى الحق ولذلك حكم عليه بالتردد اما من حيث هو متوجه بالكلية الى الحق وانما يلحق النفس من حيث يلحق المتوجه اليه الذي لا ينفك عن ملاحظة المتوجه فقط فهي ملاحظة لنفس بالجزا وبالعرض ولذلك حكم ههنا بالوصول الى الحق في هذا شرح ما في الكتاب وبني عاين ان تذكر اوجه في عدد هذه الفصول والدرجات المذكورة فيها فاقول ان كل حركة فلهما ههنا من اوصول ومنتهاى واذا كانت المفارقة من المبدأ والمروء على الوصل والوصول الى المنتهاى لا دفعة كان لكل واحد منها ايضا راه و توسط وانتهاء والجميع تسعة فالشيخ اور بعد فصل الرياضة تسعة فصول مشتملة على ذكر هذه الدرجات الثلاثة الاولى التي ذكر فيها اول الاتصال المسمى بالوقت وتمكنه بحيث يحصل في غير حال الارتياض واستقراره بحيث يزول معه لا يستقرار مشتملة على مراتب بداية السالك والاشنة التي بعدها التي ذكر فيها زياد الاتصال الذي عبرة بصبرورة الوقت سكونية وتمكن ذلك حتى يتيسر الحصول بالار الا حصول واستقراره بحيث يحصل متى شاء مشتملة على مراتب وسطه والاشنة الاخيرة التي ذكر فيها حصول الاتصال مع عدم المشية واستقراره مع عدم الرياضة وثبوته مع عدم ملاحظة النفس مشتملة على مراتب المنتهى \* تلييه \* (الاشنة التي ما تترده عند شغل والاعتداد بما هو طوع من النفس يحجز والتسج زينة الذات من حيث هي اذات وان كان بالحق تيه والاقبال بالكلية على الحق خلاص) لما فرغ عز ذكر درجات السالك وانتهى

ان كونها موصولة عين ان كونها غير موصولة فذلك لا يمكن بين الاثنين زمان زمني الى ٣٨٣ انما ان وهو محال وان كان بينهما زمان فهو زمان السكون وهو المطلوب فثبت ان بين كل حركتين مستمتتين سكوناً واذا ثبت ذلك ظهر ان الحركة الحافظة للزمان هي الحركة الدورية بناء على المقدمات التي خصناها واعلم



ان حاصل هذه الدلالة ان النسوة التي يتحرك الجسم الى تحد معين تصير مؤهلة اليه في آن وغير مؤهلة اليه في آن آخر ولا بينهما من زمان ثم ان الشيخ في الشفاء حكى غير منكري السكون انهم اوردوا على هذه الحجة نقضين ١- ادعيا ان اذار كنا كرة على ٢٨٥ \* ٢- ادعيا ان اذار كنا كرة على

الصعود فان الكرة تصير مماسة لذلك السطح ثم تصير لا مماسة له فيلزم ان يحصل هناك سكون مختل بين الاثنين وان شئت ان المسافة اذا حصل فيها نقطة بالفعل اما بان صار بعضها اسود وبعضها ابيض او بان كان اجزاؤه مقصودة على التماس فيلزم حصول الوقفات عند كل واحد من تلك الحدود وحاصل جواب الشيخ عن السؤالين التام وجوب السكون فيهما واقتل ان يقول رجل لا تماس كرة الثواب الا اذا كان على ذروة التدوير حال كون التدوير على اوج الحامل وتلك المماس لا تحصل الابنية واحدة فلك النقطة صارت مماسة في آن ولا مماسة في آن آخر فيلزم ان يتخللها سكون وذلك عندكم باطل وهذا الالتزام وارد في مماسة كل كوكب نقطة معينة في الفلك المحيط بملكه حار كونه على ذروة التدوير والتدوير على اوج الحامل او نقطة معينة من الفلك المحيط به حال كونه في حضيض تدويره وتدويره في حضيض حمله فان قالوا هذه الاراءات انما توجه لوقتنا بان الفلك خارج المركز تماسا على المثل بنقطة واحدة بنقطة اخرى ونحن لا نقول بهذا بل نقول ان الحامل حاد في ثخن المثل وكذا لا نقول ان الكواكب تماسا على سطح فلك التدوير

الى درجات الوصول اراد ان ينسب على نقصان جميع الدرجات التي قبل الوصول باقية اس اليه فبدأ بالزهد الذي به تنزه ماع يشعل عن الحق بذكر ايضا انه شاغل فقال الالتفات الى ما نتره عنه يعني ما سوى الحق شغل فاذن الزهد مؤد الى ما به يحتز عنه ثم عقب بالعبادة التي تطهر النفس الامارة بالنفس المظلمة ليتقوى المظلمة الى الله تعالى الخاصة بالامانة الامارة بالاسا على ذلك وذكر ايضا انه عجز فعلا وادعاه بما هو طوع من النفس عجز في استعداد النفس بما يطبعها بغير فاذن العبادة ايضا مؤدية الى ما به يحتز عنه ثم عقب باخر درجات السالك المتهية الى الوصول فان التنبه على نقصانها يتضمن التنبه على نقصان ما لم يذكر ان الالباب بما يحصل الذات المتبع من حيث وادعاه وان كان ذلك الحاصل هو الحق فله تبه وحرة فانه يقتضي رددا من جانب الجانب بة به وقد ابغى بذلك الهداية عن الخيرة في السج في الذات من حيث هي الذات ان كان بالحق تبه فاذن اوقوف في هذه الدرجة من السالك اية يكون متاديا الى ما يحتز عنه باللوك ثم ذكر ان الخلاص من جميع ذلك بالوصول الذي ذكره في آخر المراتب من الاقبال بالكلية على الحق خلاص وهناك ظهر ايضا معنى نواهم والمخلصون على خطر مقام \* اشارة \* ( الفرقار سبدي ) من تفرق ونقص ترك رخص ممن في جمع موجه صفات الحق للذات اية بالصدق منه الى الواحد ثم وقوف ( وجمع الشيخ جميع مقامات العرفين في هذا الفصل واقول في تقريره انه مشهور بين اهل الذوق ان تامل الناقصين يكون بشيئين تخاية وتخاية كما ان مداواة المرضى يكون بشيئين تنقية وتقوية الاول ساي واشي ايجابي ور بما يعرض التخليية بالتركة ولكل واحد منهما درجات اما درجات التركيبة فهي التي مر ذكرها واما درجات هذا الفصل في اربع مراتب تفرق ونقص ترك ورفض التفرق بة اربعة افرق ورفض بين شيئين لا رجوع لهما على الآخر ومنه فرق شعر ونقص تحريك شيء يتفصل عنه مستحقة بالقياس اليه كالغبار عن شرب التركة تخلية وانقطاع عن شيء ولو نقص ترك مع انما وعدم البلية فارقان مبتدئ من ذات ذات العارفين بين جميع ما يشاء من الحق باعيا فيها ثم نقص لئلا

٤٩ \* اما ولا غير رجوع من مذهب مشهور لكم واما انبا رزنا بركم شذا ان دلام في كسف بعض الكواكب بعضا فان كسوف مع الكسوف مسامحات اربع بالنقط فاولها ابتداء الكسوف ثم تمام الكسوف ثم ابتداء الانجلاء ثم تمام الانجلاء وهذه الاحوال الاربعة انما تحصل بمسامحات



الاطراف وهي امور آتية فتوجه الالزام المذكور وايضا فوضول عن كذا الشمس الى مسامحة نقطة الاعتدال الربيعي  
يكون في الآن ثم زوال تلك المسامحة في آن آخر وهو يوجب الاشكال المذكور لا يقال نقطة الاعتدال الربيعي  
موجودة بالقوة لا بالفعل لاننا نقول هذا خطأ لان الشيخ ٣٨٦ اعترف بان حكمة الذكرة علة

لحصول منطقتها بالفعل واذا كان  
كذلك كانت منطقة انقلاك الاصطم  
ومنطقة فلك الشوابت دائرتين  
موجودتين بالفعل وكانت نقطة  
التقاطع بينهما موجودة بالفعل لاجل  
المسامحة وحيث يتوجه الاشكال  
وايضاً فركز الكواكب حال وصولها  
الى خط نصف النهار او دائرة الافق  
يحصل له المسامحة في آن والا بمسامة  
في آن آخر فيلزم الاشكال لا يقال  
هذه الدوائر موجودة بالقوة لانا  
نقول انه متى حصل قائم على وجه  
الارض حصلت هذه الدوائر بالفعل  
ثم ان زلتنا عن هذه النقوض ولكننا  
يقول ان مناهذه الدلالة على استحالة  
تتالي الآتات وفيه اشكال وهو  
ان عدم الان اما ان يكون على التدرج  
او دفعة والاول باطل والامسار  
الآن زمانا وهو محال والثاني يقتضي  
ان يكون آن عدمه متصلاً بان  
وجوده فيلزم تتالي الآتات واذا كان  
كذلك صح القول بتتالي الآتات وبطل  
الدليل المبني على بطلانه واجاب الشيخ  
في الشفاء بان قال قولكم عدم الآن  
اما ان يكون دفعة او على التدرج  
تقسيم غير منحصر لان هناك قسم  
ثالث وهو ان يكون عدمه في جميع  
الزمان الذي بعده فلو قال السائل  
ليس البحث عن استمرار عدم ذلك  
الآن حتى يقال انه في جميع الزمان

تلك الشواغل كالليل والالفتات اليها عن ذاته تكميلاً لها بالجرد عما سوى  
الحق والاتصال به ثم ترك لتوخي الكمال لاجل ذاته ثم رفض لذاته  
بالكلية فهذه درجات الرزية واما التعلية وهي التي سيورد الشيخ ذكر  
درجاتها في الفصل الذي يتلو هذا الفصل فيبين درجاتها بالاجال  
ان العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق رأى كل قدرة مستغرقة  
في قدرته المتعلقة بجميع المقسودات وكل علم مستغرقاً في علمه الذي  
لا يعزب عنه شيء من الموجودات وكل ارادة مستغرقة في ارادته التي  
يمتنع ان يتأني عليها شيء من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود  
فهو صادر عنه فائض من لدنه صمد الحق حيث قد بصره الذي به  
يبصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بهما يفعل وعلمه الذي به  
يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار العارف حيث قد متخلفاً باخلاق الله  
تعالى بالحقيقة وهذا معنى قوله العرفان بمن في جمع صفات هو جمع صفات الحق  
لذات المريدة بالصدق ثم انه بعد ذلك يعاين كون هذه الصفات  
وما يجري مجراها من كثرة بالقياس الى الكثرة مقسدة بالقياس الى مبدئها  
الواحد فان علمه الذاتي هو بعينه قدرته الذاتية وهي بعينها ارادته  
وكذلك سائر ما وادلا بوجود ذاتيا لغيره ولا صفات مغايرة للذات ولا ذات  
موضوعة للصفات بل الكل شيء واحد كما قال عز من قائل انما الله  
واحد فهو لا شيء غيره وهذا معنى قوله انته الى الواحد وهناك لا يبق  
واصف ولا موصوف ولا سالك ولا مسلوكة ولا عارف ولا معروف وهو  
مقام الوقوف \* اشارة \* ( من آخر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني  
ومن وجد العرفان كأنه لا يجده بل يجيد المعروف به فقد خاض لجة  
الوصول وهناك درجات ليست اقل من درجات ما قبله آثرنا فيها  
الاختصار فانها لا يفهمها الحديث ولا يشرحها العبارة ولا يكشف  
المقال عنها غير الخيال ومن احب ان يتعرفها فليتدرج الى ان يصير  
من اهل المشاهدة دون المشاهدة ومن الواصلين الى العين دون السامعين  
( الاثر ) العرفان حالة للعارف بالقياس الى المعروف فهي لا محالة غير  
المعروف فمن كان غرضه من العرفان نفس العرفان فهو ليس من الموحدين  
لانه يريد مع الحق شيئاً غيره وهذه حال المتبجح رتبة ذاته وان كان بالحق  
اما من عرف الحق وغاب عن ذاته فهو ضال لا محالة عن العرفان

الذي بعده بل عن ابتداء عدمه ومعلوم ان ذلك ليس في جميع الزمان الذي بعده بل ابتداء

عدمه لا بد وان يكون في آن يلي آن وجوده ويلزم تتالي الآتات والجواب ان ابتداء الزمان الذي هو في جميعه معدوم  
ليس آتاً آخر بل هو عين ذلك الآن الذي هو هو ولا استحالة في ان يكون الشيء موصوفاً بصفة في زمان ويكون



في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان على اختلاف تلك الصفة وهذا منتهى تقرير كلام الشيخ والاشكال عليه باق من وجهين الاول ان حصول الشيء اوعده على التدرج غير معقول لان كل ما كان واقعا على التدرج ففترض في زمان وقوعه جزآن ٣٨٧ فاما ان يكون قد حصل في الجزء الاول من ذلك الزمان شيئا او ما حصل

فان كان ما حصل شيئا البتة في الجزء الاول من ذلك الزمان لم يمكن هو واقعا في كل ذلك الزمان بل في بعضه وقد فرضناه واقعا في كانه هذا خلف وان حصل شيئا في الجزء الاول فاما ان يكون الذي حصل في الجزء الاول من الزمان الذي حصل في الجزء الثاني منه اوضيحه والاول باطل لان الذي حصل في الجزء الاول من الزمان موجود في ذلك الجزء من الزمان والذي يحصل في الجزء الثاني غير موجود في الجزء الاول من الزمان فلو كان الحاصل في الجزء الاول من الزمان وفي الجزء الثاني منه شيئا واحدا لزم كون الشيء الواحد موجودا معدوما معا وهو محال واما الثاني فانه يقتضي ان يكون الحاصل في كل جزء من اجزاء الزمان شيئا غير الحاصل في الجزء الآخر فلا يكون ذلك حصولا للشيء الواحد على التدرج بل حصولا لامور كثيرة متعاقبة في آخر ذلك الزمان فظهر مما قررنا ان الحصول والرزوال على التدرج غير معقول واذا ثبت ذلك فيقول الآن كان موجودا ثم صار عدما فذلك العدم لا بد وان يحصل دفعة واحدة ثم يستمر بعد ذلك لان كل ما حصل بعد ان لم يكن فلا بد له من اول حصول يكون هو حاصلا فيه ثم

الذي هو حاله لذاته فهو قد وجد العرفان كانه لا يجد بل يجد المعروف فقط وهو الخائن لجة الوصول اى معظمه وهناك درجات هي درجات التحلية بالامور الوجودية التي هي الثبوت الالهية وهي ليست باقل من درجات ما قبله اعني درجات التزكية من الامور الخلقية التي تعود الى الاوصاف العدمية وذلك لان الالهيات محيطية غير متناهية والخلقيات محيطية بها متناهية والى هذا اشير في قوله عز من قائل (فلو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي) الاية فالارتقاء في تلك الدرجات سلوك الى الله وفي هذه سلوك في الله وينتهي السلوك بالفتاء في التوحيد واعلم ان العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة لان العبارات موضوعة للمعاني التي يتصورها اهل اللغات ثم يحفظونها ثم يذكرونها ثم يفهمونها تعليمات وتعلما اما التي لا يصل اليها الاغائب عن ذاته فضلا عن قوى بدنه فليس يمكن ان يوضع لها الفاظ فضلا عن ان يعبر عنها بعبارة وكان المعقولات لا تدرك بالادها م والموهومات لا تدرك بالحسيات والتحيلات لا تدرك بالحواس كذلك ما من شانه ان يعاين بعين اليقين فلا يمكن ان تدرك بعين اليقين فالواجب على من يريد ذلك ان يجتهد في الوصول اليه بالبرهان دون ان يطلبه بالبرهان فهذا بيان ما ذكره الشيخ واستثنى الخيال في قوله ولا يكشف عنها المقال غير الخيال كما سنبين في الخط العاشر وهو ان العارفين اذا اشتغلت ذواتهم بشهادة العالم القدس فقد تبرا في خيالهم امور تحاكى ما يشاهدونه محاكاة بعيدة جدا \* تليه \* (العارف هـش بش بسام بجمل الصغير من تواضعه كما بجمل الكبير وينبسط من الحامل مثل ما ينبسط من التيه وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شيء فانه يرى فيه الحق وكيف لا يستوى والجميع عنده سواسية اهل الرحمة قد شغلوا بالباطل ) اقول لما فرع من ذكر درجات العارفين شرع في بيان اخلافهم واحوالهم يقال رجل هـش بش اى طلق الوجه طيب وبسام اى كثير التبسم والنبه المشهور ويقابله الحامل وسواسية على وزن نما نية اى اشباه وهي قريبة الاشتقاق من لفظة سواء وزنه فعالة او ما يشبهها وليست على قياس ومعنى الفصل ظاهر وهذا ان الوصفان اعني الهشاشة العامة وتنويع الخلق في النظر اثر ان خلق واحد يسمى بالرضا وهو خلق لا يبقى لصاحبه انكار على شيء ولا خوف

انه تستر بعد ذلك واذا ظهر ذلك ظهر تعالى الآيات السامي لو لمنا صحة هذا القسم وهو ان يكون عدم الآن حاصلا في جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم فلم لا يجوز ههنا ايضا ان يقال ان الالمامية حاصلة في كل الزمان الحاصل بعد ان المباشرة مع انه ليس لزمان







الفسري وذلك اما بقيد وجوده مبطل طائفي عن الحركة لا بوجوده بل يكون مبدأ الحركة فبان احدهما من الآخر  
ثم ان سلنا ذلك لكن لانسلم انه يستحيل اجتماع المليون دفعة واحدة وتقرر ما في النقط الثاني والذي نريد ههنا  
ان عندكم يصح ان يكون

٢٨٩

احدهما بالذات والاخرى بالعرض  
واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يجمع  
في الجسم الواحد ميلان الى جهتين  
مختلفتين احدهما يكون ميلا طبيعيا  
والآخر قسريا بل هذا اولي لانه متى  
تحرك دفعة واحدة الى جهتين فقد  
حصلت في الجهتين لاحتالة واما الميل  
الى الجهتين فليس فيه الا الوجه  
الى الجهتين واذا كان لا يجمع عندكم  
كونه متحركا الى جهتين فلان لا يجمع  
كونه مترجعا اليهما كان اولي  
ثم ان سلنا انه يستحيل اجتماع مليون  
في آن واحد ولكن لم لا يجوز ان يقال  
الميل الثاني يحدث في جميع الزمان  
الحاصل بعد ان الميل الاول من غير  
ان يكون بعد ذلك الزمان طرف  
سوى الا ان الاول والذي يقويه  
ان عندكم عدم الان يحصل بعد  
ما لم يكن فلا يخاف ما ان يستدعي  
ذلك آنا يحصل فيه ذلك لعدم  
ثم يستمر بعد ولا يستدعي فان استدعي  
ذلك لزم تنال الآتات وبطل اصل  
الدلالة وان لم يستدع فنقول اذا  
جاز ان يحصل ذلك عدم في ذلك  
الزمان الذي بعد ذلك الان من غير  
ان يجب ان يكون ذلك الزمان  
طرف يحصل فيه اول ذلك عدم  
فلم لا يجوز ايضا ان يحصل الميل  
في جميع الزمان الذي بعد ان الميل  
الاول من غير ان يجب ان يكون لذلك

عليه من غير اهله) لا يمتنع اي لا يمتنع وفي الحديث من طلب ما لا يعنيه  
فانه ما يعنيه والجسم النفس وتحتست من الشيء اي تحتست خبره  
واستهواه الشيطان وغيره اي استهواه وغيره اي نسبة الى العار وجسم اي عظم  
وغار الرجل على اهله يغار غيره ومعناه ان العارف لا يهتم بجسم احوال  
الناس وذلك لكونه مقبلا على شانه فارغا عن غيره غير متبع لغيرة احد  
ولا يهتمس الا فارغ او خائف او غائب ولا يستهو به الغضب عند مشاهدة  
منكر بل تعتبره الرحمة وذلك او فوقه على سر القدر واذا امر بالمعروف  
امر برفق ناصح لا يعنف معبرا امر اوالد ولده وذلك لشغفه على جميع  
خلق الله واذا عظم المعروف فرما يسره غيره عليه من غير اهله  
والفاضل الشارح قال في نفسه به واذا عظم المعروف بغير اهله فرما  
اعتراه الغيرة منه لا الحسد وهو غير مطابق للتم \* تنبيه \* ( العارف  
شجاع وكيف لا وهو بمنزل عن تقيية الموت وجواد وكيف لا وهو بمنزل  
عن محبة الباطل وصفاح للذنوب وكيف لا وتنفسه اكبر من ان يجرحها ذلة بشر  
ونساء الاحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحق ) اقول الكرم يكون  
اما ببدل نفع لا يجب بذله او بكف ضرر لا يجب كفه والاول يكون اما  
بالنفس وهو الجماعة او بالمال وما يجري مجراه وهو الجود وهو اوجوديان  
والثاني اما ان يكون مع القدرة على الاضرار وهو الصغى والعفو واما الامع  
القدرة وهو نسيان الاحقاد وهما عدميان والعارف موصوف بالجميع كما ذكر  
الشيخ وذكر عليه \* تنبيه \* ( العارفون قد يختلفون في الهمم  
بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر على حكم ما يختلف عندهم  
من دواعي السرور وما استوى عند العارف القشف والتزلف بل ربما  
اثر القشف وكذلك ربما استوى عنده الثقل والطر بل ربما اثار الثقل  
وذلك عند ما يكون الهما جس بباله استحقاق ما خلا الحق وربما اصغى  
الى الزينة واحب من كل جنس عقيلته وكراه الخداج والسقط وذلك  
عندما يعتبر عاداته من صحة الاحوال الظاهرة فهو يرتاد اليها في كل شيء  
لانه من بقة حظوة عن العناية الاولى واقرب الى ان يكون من قبل ما  
عكف عليه بهواه وقد يختلف هذا في عارفين وقد يختلف في عارف  
بحسب وقتين ) اقول يقال قشف الرجل اذا لوحته الشمس او القمر  
فتغير واصابه قشف والتعشف الذي يلبس بالقوت وبالرقع واثرقته

الزمان طرف يحصل فيه اول وجود الميل الثاني ومتى كان كذلك لم يلزم الاعتراف بوجود اثنين وسقطت  
الدلالة بالكلية فهذا ما في هذه الادلة وعليها ولترجع الى التفسير اما قوله الحركات التي تفصل حدودا ونقطاهي  
التي تقع بها الوصول والبلوغ من محرك موصل يكون في آن الوصول موصلا بالفعل فاعلم اننا انبأنا العلة في انه



لأننا نأجل الحركات المستقيمة أنها يفصل حدودا ونقطا وإبدا فالحركات المستقيمة هي التي نحصل بها البلوغ والوصول إلى حد معين من حدود المسافة والقوة المحركة لا بد وأن تكون باقية حال وصول المحرك إلى الحد المعين الذي في المسافة وأما قوله فان الاتصال ليس مثل المصارعة ٣٩٠ \* الحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن

فاعلم ان المراد من هذه اللفظة والحركة وغيرهما لا يحصل البتة في الآن وأما الاتصال إلى الحد المعين من حدود المسافة فليس كذلك بل هو حاصل في الآن ودليله ما قدمناه وأما قوله ثم انه يزول عنه كونه موصلا في جميع زمانه رقة المحرك للحدود ويكون ضروريته غير موصلة دونه وان في زمانا لا يكون الشيء مرفقا ومتمركا فاعلم ان المراد منه انه كائنت ان كون تلك القوة موصلة للمحرك إلى الحد المعين من حدود المسافة لا يوجد الا دفعة في آن وكذلك ضرورتها غير موصلة لا يحصل الا في آن وان كان قد يستمر هذه الحالة في جميع الزمان الذي بعد ذلك الآن بخلاف الحركة والمدة رقة فانها لا يستحيل حصولها في الآن وما قوله والآن الذي يصير فيه غير موصلة دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلا دفعة فاعلم ان المراد منه لما كان ضرورية القوة موصلة لا يحصل الا في آن وضرورتها ايضا غير موصلة كذلك فاحدا لا تبين لابد وان يكون مغايرا للثاني والارم ان يكون القوة واحدا في الآن الواحد موصلة إلى حد وغير موصلة إليه هذا خلف وأما قوله وينهما زمان كان موصلا فيه وهو زمان السكون لا محالة فاعلم ان تمام الكلام ان يقاس زمان لم يكن بين الآتين زمان لم تمل الآتات وهو محال وان كان بينهما زمان وهو زمان السكون لكن الشيخ اهل القسم الاول

العمدة أي اطفئه وهو نقل من النقل أي غير متطيق واصبى إليه أي مال وعقيلة كل شيء اكرمه وعقيلة البحر دره والحداج التفصيص والسقط ردى المتاع وارتاد أي طلب مع اختلاف في معنى وذهب والهاء الحسن والمزية الفضيلة وحطيت المرأ عـ ر زوجها حطوة بالضم والكسر أي قريبا ومزلة وكف عليه أي اقبل عليه مـ طـ والمعنى طهر في قوله لانه مزينة حطوة من العناية الاولى واقرب إلى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وجهان من السب ليل العارف أي ابهاء احدهما فضل العناية به والثاني مناسبة الامر القدسي \* تنبيه \* ( والله رف ربما ذهل فيما يصر به ايه ففعل من كل شيء وهو في حكم من لا يكلف وكلف والتكليف لم يعفس التكليف حال ما عمله ولم اجتريح بخطئه ان لم يعقل التكليف ) اقول اخرج أي كسب والمراد ان العارف ربما ذهل في حال اتصاله بعالم القدس عن هذا العالم ففعل عن كل ما في هذا العالم وصدر عنه اخلال بالكاليف السريعة فهو لا يصبر بذلك متأثرا لانه في حكم من لا يكلف لان التكليف لا يتعلق الا بمن يعنى التكليف في وقت تعقبه ذلك او بمن يتأثر بتلك التكليف ان لم يكن يعقل التكليف كانه ذنوب والعافلين والصديان الذين هم في حكم المكلفين \* اشارة \* ( حل جناب الحق عن ان يكون شر يعقل كل واردا ويطلع عليه الا واحد به واحد ولذلك فان ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للفعل عبرة للمحصل في سمع فاشماز عنه فليتهم نفسه لعلها لا تناسه وكل ميسر خلق له ) اقول الشريعة مورد الشاربه واشماز عنه أي تعقب بعض تعقب المذخور والراد ذكر قلته عدد الواسلين إلى الحق والاشارة إلى ان سب نكار الجمهور للفن المذكور في هذا النمط هو جهلهم بها فان الناس اعداء ما جهلوا وإلى هذا النوع من الكمال ليس مما يحصل بالاكتساب المحض بل انما يحتاج مع ذلك إلى جوهر مناسب بحسب القطرة \* النمط العاشر \* ( في اسرار الايات ) يريد ان يبين في هذا النمط الوجه في صدور الايات الغريبة كالإكتفاء بالقوت اليسير والتمكن من الاعمال الشاقة والاحراز عن الغيب وغير ذلك عن الاولياء بل الوجه في ظهور انقرايب مطلقا في هذا العالم على سبيل الاجال \* اشارة \* ( اذا لفتك ان طارفا امسك عن القوت المرزوقه مدة غير معتادة فاسمع بالتصديق واعتبر ذلك من مذاهب

الطبيعة \*

لظهور فتاده عند الحكماء وأما قوله فكل حركة في مسافة ينتهي إلى حد ينتهي إلى سكون فيكون من الحركة التي بها يستحفظ الزمان المتصل فاعلم ان معناه ان كل حركة تنتهي إلى حد فهي متجهة إلى سكون والسكون حد الحركة وكل حركة تنتهي إلى حد معين فهي متناهية والحركة الحافظة للزمان يستحيل ان تكون متناهية فكل حركة



تنتهي الى حد معين فهي غير الحركة الحافظة للزمان الذي يستحيل انتهاءه وانقطاعه واما قوله فالحركة الوضعية هي التي  
ما يستحفظ الزمان فهي الدورية فاعلم ان معناه انه لما ثبت ان الزمان ماض للحركة وثبت انه يستحيل ان يكون ماضا للحركة  
المستقيمة ثبت انه لا بد وان يكون من ﴿ ٣٩١ ﴾ عوارض الحركة المستديرة وهو المطلوب \* فائدة \* ( انما يجب ان يقال

صار غير موصل ولا يجب ان يقال ما  
يقولون صار مفارقا لان الحركة  
والمفارقة التي هي الحركة منسوبة  
الى ما تحرك عنه ليس يقع دفعة  
ولا فيهما ما هو اول حركة ومفارقة  
وان يزول كونها موصلا واقع دفعة )  
\* التفسير \* هذه الحجة هي التي تلخصها  
الشيخ على ان بين كل حركتين سكوتا  
كان القصد ما يذكرونها لكن  
لا كما ينبغي فانهم كانوا يقولون ههنا  
آنان احدهما الآن الذي يصل  
التحرك فيه الى الحد المعين وثانيهما  
الآن الذي يتحرك فيه عن ذلك  
الحد ويفسار فيه ولا بد وان يكون بين  
الآنين زمان وهذا التقرير باطل  
لان الحركة والمفارقة لا تحصل الهبة  
في آن لان كل حركة منقسمة على  
عامة بينه في النقط الاول فيكون  
نصفها الاول واقعا قبل نصفها  
الثاني فتكون واقعة في الزمان لاني  
الآن الذي لا ينقسم واذا كان كذلك  
استحال وقوع الحركة والمفارقة  
في الآن واما الشيخ فانه ترك هذه  
العبارة الفاسدة وقال هناك آنان  
احدهما يكون الجسم فيه واصلا  
والثاني الذي يصير فيه غير موصل  
فاقام مقام لفظ الحركة لفظ غير  
واصل وبهذا القدر من الاصلاح  
زال الاشكال لان صيرورته غير  
واصل حاصل في الآن وان كان

الطبيعة المشهورة ) اقول يقول دارزات ماله اي ماقصته وارزته  
الشيء انتهى ومنه الزرية ونما وصفه قوت الرفع بكوه متوصلا  
لارتباطه على ذلة القوة وانلة رغبته في الشهية الحسية والاسباح  
حسن العفو ومنه قواهم اذا ملكت فاصح ويقال اذا سالت فاصح  
اي سهل الفساظك وادفق \* تنبيه \* ( تذكر ان القوى الطبيعية  
التي فينا اذا اشغلت عن تحريك المواد المحمودة بهضم المواد الرديئة  
المحفظات المواد المحمودة فبالبهالة عن البسديل فربما انقطع  
عن صاحبها الغذاء مدة طويلة لو انقطع مثله في غير حالته بل عشر  
مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ الجبوة ) اقول الامساك عن القوت  
قد يعرض بسبب عوارض غريبة اما بدنية كالامراض الحارة واما  
نفسانية كالحوف واعتبار ذلك يدل على ان الامساك عن القوت  
مع العوارض الغريبة ليس بممتنع بل هو موجود ولذلك نبه الشيخ  
على وجوده بسبب هذين العارضين في فصلين ازالة للاستبعاد و اشار  
الى وجود سببه في الموضع المطلوب في فصل ثالث بعسدهما فان قيل بين  
الامساك عن القوت الذي يكون بسبب الامراض الحارة وبين غير  
فرق وهو ان القوى الطبيعية ههنا واحدة لما يتخذى به اعني المواد الرديئة  
وفي سائر المواضع غير واحدة لذلك فاذا كان هذا الامساك لا يدل  
على امكان الامساك في سائر الصور قلنا الغرض من ايراد هذه الصورة  
ليس الا لبيان انتفاض الحكم بامتناع الامساك عن القوت في مدة طويلة  
على الاطلاق وهو حاصل واختلاف اسباب وجود الامساك ليس  
بقادح فيه \* تنبيه \* ( ليس قد يبارك ان الهيات السابقة الى  
النفس قد تهبط منها هيات الى قوى بدنية كما تصعد من الهيات  
السابقة الى القوى البدنية هيات تنال ذات النفس وكيف لا وانت  
تعلم ما يعتري مستشعر الحوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز  
عن افعال طبيعية كانت متواترة ) اقول نبه في هذا الفصل على الامساك  
عن القوة الكائنة عن العوارض النفسانية و اشار بقوله ليس قد يبارك  
الى ما ذكره في النقط الثالث وهو ان كل واحد من النفس والبدن  
قد يفعل عن هيات تعرض لصاحبه اولا \* اشارة \* ( اذا راضت  
النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلف النفس في مهماتها التي تترجم

يمكن استمراره في جميع الزمان الذي بعده ولترجع الى التفسير واما قوله انما يجب ان يقال انما صار غير  
موصل ولا يجب ان يقال ما يقولون صار مفارقا والمراد منه ظاهر واما قوله لان الحركة والمفارقة التي هي  
الحركة منسوبة الى ما تحرك عنه ليس يقع دفعة واحدة ولا فيهما ما هو اول حركة ومفارقة فاعلم ان الفرق



في الحركة والمعارضة هو ان المعارضة عبارة عن الحركة عن الشيء فالحركة مع هذه النسبة هي المعارضة  
واذا عرفت ذلك فنقول ان الحركة لا يوجد البتة الا في الان لما بيناه واما قوله وان يزول عنه كونها موصلا واقع  
دفعه فاعلم ان معناه ان زوال كونه موصلا امر يحصل ٢٩٢ دفعه واذا كان كذلك

كانت السبابة الصحيحة هي هذه  
والله اعلم بالصواب واليه المرجع  
والعاقبة \* تدنيب \* (فالحركة  
التي يجب ان يطلب حال القوة عليها  
من حيث هي غير متناهية هي الدورية)  
\* التفسير \* لما كان المقصود من  
هذا الباب الاستدلال على اثبات  
القول المجردة بان حركات الافلاك  
لا يدايتها ولا انهيها وثبت بما ذكرنا  
انه ليس ذلك الا الحركات المستديرة  
ثبت ان الحركة التي نحن نحاول  
الاستدلال بها على وجود هذه  
القول ليست الا الحركات المستديرة  
\* اشارة \* لا اعلم انه لا يجوز  
ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية  
يحرك جسما غير لانه لا يمكن ان يكون  
الا متناهيها فاذا حرك بقوة جسم  
ما من مبداء غرضه حركات لا يتناهي  
في القوة ثم فرض انه يحرك اصغر من  
ذلك الجسم بتلك القوة فيجب ان  
يحركه اكثر من ذلك المبدأ المفروض  
فيقع الزيادة التي بالقوة في الجانب  
الاخر فيصير الجانب الاخر متناهيها  
ايضا هذا محال \* التفسير \*  
تحرركات القوى الجسمانية على قسمين  
احدهما التحريكات القسرية وهي  
كما اذا حرك جسم بما فيه من القوة  
الحركة جسم آخر وثانيهما التحريكات  
الطبيعية وهي كما اذا حركت القوة  
الحالة في جسم محالها ونحن نريد

ليها الحجاج اليها ولم يخرج فاذا اشتد جذب اشتد الانجذاب واشتد الاشتغال عن  
الجهة الاولى عنها فوقفت الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوة النفس النباتية  
فلم يقع من التحلل الا دون ما يقع في حالة المرض وكيف لا والمرض  
الحار لا يعري عن التحليل للحرارة وان لم يكن لتصرف الطبيعة ومع  
ذلك ففي اشتداد المرض مضاد مسقط للقوة لا وجوده في حال الانجذاب  
المدكور فلما عارف ما للمرض من اشتغال الطبيعة عن المسادة وزيادة  
امر ينقصان تحليل مثل مواء المزاج الحار ونقصان المرض المضاد للقوة  
وله معين ثالث وهو السكون البدني من حركات البدن وذلك نعم المعين  
فأعترف اولى بالحفاظ قوته فليس ما يحكي لك من ذلك مضادا  
لمذهب الطبيعة) نقول السبب في كون العرقان مقتضيا الامساك عن  
القوت هو توجه النفس بالكلية الى العالم القدسي المستلزم لتشجيع  
القوى الجسمانية اياها المستلزم تركها افعالها التي منها الهضم  
والشهوة والتغذية وما يتعلق بها وانما قاييس بين الامساك والعرقان  
والامساك المرضي ولم يقاس بينهما بين الامساك الخوف لان الخوف  
والعرقان نفسانيان فالاعتراف بكون احدهما مقتضيا للامساك  
اعتراف بتجوز كون الاحوال النفسانية سببا له اما المرضي فصعاف  
لهما للسبب الذي ذكرناه وهو وجدان المسادة التي تتصرف الغاذية  
فيها والشيخ بين ان العرقان باقتضاء الامساك اولى من المرض لان  
المرض في بعض الصور يختص بامر ينقتضي الاحتياج الى الغذاء  
احدهما راجع الى مادة البدن وهو تحليل الرطوبات البدنية بسبب  
الحرارة الزائدة المسماة بسوء المزاج فان الحاجة الى الغذاء انما يكون  
لبدل تلك الرطوبات وكلما كان التحليل اكثر كانت الحاجة اشد  
والثاني راجع الى الصورة وهو قصور القوى البدنية بسبب حلول  
المرض المضاد لها بالبدن وانما يحتاج الى حفظ الرطوبات  
لحفظ تلك القوى التي لا توجد الا مع تعادل الاركان ونقص  
الحرارة العززية بها وكلما كانت القوى اكثر كانت الحاجة الى ما يحفظها  
اشد والعرقان يختص بامر يقتضي ايضا عدم الاحتياج الى الغذاء  
وهو السكون البدني الذي يقتضيه ترك القوى البدنية افعالها عند  
مشايعتها للنفس فاذن العرقان باقتضاء الامساك اولى من المرض

ان نبين ان القوة الجسمانية لا تقوى على تحريك غير متناهية في القسمين والغرض من هذا  
الفصل بيان القسم الاول وهو ان القوة الجسمانية لا تقوى على تحريك قسرية لا الى نهائية لان الشيخ قال  
لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما آخر ومن المعلوم ان الجسم اذا حرك بالقوة الحالة فيه جسما



آخر كان ذلك تحريكاً قسرياً واعلم ان اقل الخوض في تحرير الدلالة تقدم مقدمة وهي ان جسمنا اذا حرك بالقصر  
جسمنا آخر فان تحريكه له اقل من تحريكه لجزئه ويسانه ان الجسم اذا كان متحركاً بالقصر كانت طبيعة منافية لتلك  
الحركة ولا شك ان طبيعة الجسم طبيعة الكل واذا كان كذلك كان طبيعة الكل

اقوى على دفع الحركات القسرية  
من طبيعة الجزء متى كان السابق  
اقوى كان الفعل اضعف ثبت  
ان الجسم اذا حرك جسمنا آخر بالقصر  
فان تحريكه لكل ذلك الجسم اقل  
من تحريكه لبعضه واذا ظهرت  
هذه المقدمة فالرجوع الى تحرير  
الدلالة المذكورة في الكتاب فتقول  
حرك جسم جسمنا آخر بالقصر والجسم  
لا بد وان يكونا متساويين لما ثبت  
من وجوب تنامي الاجسام فاذا حرك  
المحرك بقوة ذلك الجسم من مبدأ  
مفروض حركات غير متناهية ثم  
فرضنا ايضاً ان ذلك المحرك ذلك  
القوة حرك اصغر من ذلك الجسم  
الاول من ذلك المبدأ ايضاً فثبت  
ان يكون تحريكه اكبر مما ينبغي  
في المقدمة المذكورة ولا بد وان يظهر  
التفاوت والا لكان الاكثر متساوياً  
الاقل هذا خلف ولا بد وان يظهر  
ذلك التفاوت لافي المبدأ لانا فرضنا  
سواءً هما في المبدأ وان يظهر ذلك  
التفاوت من الجانب الآخر والتفاوت  
لا يظهر الا اذا انقطع التفاضل وبقي  
الرابض بعده وذلك يقتضي كون  
التفاضل متناهياً وقد فرضناه غير  
متناهٍ هذا خلف فثبت ان القوة  
الجسمانية لا تقوى على تحريك  
قسرية غير متناهية ولعل ان يقول  
لم يجوز ان يكون تحريك القاصر

وقد ظهر بعد ذلك جواز اختصاص الصارف بالامساك عن الغداء  
مدة لا يعيش غيره بعد غدا تلك المدة \* اشارة \* (اذا بلغك ان  
عارفاً اطاع بقوته فعلاً او تحريكاً او حركة يخرج عن وسع مثله  
ولا تنافسه بكل ذلك الاستسكان فليست تجد الى سبيل اعتبارك  
مذاهب الطبيعة) اقول هذه خاصية اخرى للصارف قد ادعى  
امكانها في هذا الفضل وسيجيء بيانها في فصل بعده \* تنبيه \*  
(قد يكون الانسان وهو على اعتدال من احواله جد من المنة محصور  
المنتهى فيما يتصرف فيه ويحركه ثم يعرض لنفسه هيئة ما فيصط  
قوتهما عن ذلك لمتهمى حتى يجز عن عشر ما كان مستزلاً فيه  
كما يعرض له عند خوف او حزن او يعرض لنفسه هيئة ما فيضعف  
منه حتى يستقل به بكنه قوته كما يعرض له في الغضب والنفاسة  
وكما يعرض له عند الانتشاء المزدل وكما يعرض له عند الفرح المطرب  
فلا عجب لو عنت للعارف مرة كما يعنى عند الفرح قاوت القوى التي  
يعرض له سلاطة او غشية مرة كما يعنى عند النفاسة ما شملت قواه  
جدة وكان ذلك اعظم واجسم مما يكون عند غضب او طرب وكيف  
لا وذلك بصريح الحق ومبدأ القوى واصل الرحمة) اقول المنة القوة  
والاسترسال الابعاث والانتشاء السكر وعن اعتراض والهزة النشاط  
والارتجاج واوتاه اى اعطت يقال اوتاه معروفه والسلاطة انقهر واعلم  
ان مبدأ القوى البدنية هو الروح الحيواني فالعارض القتضية لا تقبض  
الروح وحركته الى داخل كالحزن والخوف يمتضى انحطاط القوة  
والقتضية حركته الى خارج كالغضب والنفاسة او لا تبسطه ان تبسطها  
غير مفترط كالفرح المطرب والانتشاء المزدل يقتضى ازديادها وانما  
في عند الانتشاء بالاعتدال لان السكر المفرط يوهن القوة لا ضراره  
بالدماغ والارواح الدماغية ثم لما كان فرح العارف بهجة الحق اعظم  
من فرح غيره بغيرها وكانت الحالة التي تعرض له وتحركه اعتراضاً بالحق  
او حجة الهبة اشد مما يكون لغيره كان اقتداره على حركة لا يقدر  
غيره عليها امر امكنا ومن ذلك يعين معنى الكلام المنسوب الى علي رضي الله  
عنه والله ما قلعت باب خير بقوة جدانية ولكن قلعتها بقوة ربانية  
\* تنبيه \* (واذا بلغك ان طارفاً حدث عن غيب فاصاب متقدماً بشي

لكل المقصور اقل من تحريكه \* ٥٠ \* لبعضه وان لم يلزم منه التناهي وذلك بان يكون تحريكه لكل  
الجسم ابطاً من تحريكه لبعضه مع انه يبقى على بطئه مدة غير متناهية والتسريع على سره مدة غير متناهية  
والحاصل انه لا بد بين الاعتراف بالتفاوت بين فعل القاصر في الكل وقعله في الجزء فلما ان يكون ذلك التفاوت



بالشأن في غير واجب لاحتلال حصصه به بالتفاوت في السرعة والبطء فهذا الاحتمال لا بد من ابطاله والذي يقرره  
 انتم في ذرة قسمة لا تقوى على تحريك تلك الذرات في مدة مخصوصة هذه الماركة البطيئة وقد رتبنا ان مثل  
 تلك الذرة تقوى على تحريك جسم اقل من ذلك ثوابت واكثر ذلك ٣٩٤ الماء القوي يحركه

او تدبر اصدق ولا يتعسر عليك ان تبين ان ذلك في مدد هب  
 الطبيعة اسبابا مائة) اقول هذه خاصية حري لا يفرق من المدد ودين  
 ادعاء في هذا الفصل وسببها في سعة المدد فملا بعمده \* ثمرة \*  
 ( التجربة والتباس مطابقة على ان النفس تزد سائبة ان تل  
 من الغيب نيل ما في حالة المنام فسلامة من ان يزع من ذلك انما  
 في حال اليقظة لا ما كان الى زواله سبل ولا رتقاء مدد متان اما  
 التجربة قاله جامع والاعراف اشهدان به وليس احد من الناس لا  
 رقد جرب ذلك في نفسه فحينئذ ربه اصدق اللهم الا ان يكون  
 احدهم في سد المزج بالتمسك والخيال والذكر واما انفس فاسمى فيه  
 من تزيينات) اقول يريد بيان المصالح في وجه متبع وذكر ان انفس  
 و يصاح على الغيب حالة انوم فاطلاعه سلبه في غير ذلك الحالة ايضا  
 ليس بعيد ولا عنه مانع اللهم الا ما سيبك ان زبل ويرتفع كالا شتغال  
 بالحواس اما لا يلاعه على الغيب في انوم فيسدل عليه التجربة  
 وانه اس والتجربة تثبت بمرين المدد في تقرر حصول الامتداد  
 في راحة وهو متتابع وان في تقرر حصوله بان نفسه وهو  
 انفسه في اجمل المنع عن الاطلاع بتمسك المدد لمراج وقصور  
 التخييل والذكر لتعلق ما يرا انفسه في نفسه بالتخييل وفي حفظه وذكره  
 بالمدد كونه في كونه مطابقة للصور المتتلة في البدن المرافقة الى زوال  
 لموانع الزاجنة واما انفس في فلي ما يبيح بينه \* ثمرة \* ( قد علمت  
 في علم ان الجزئات متقدمة في العلم على نيت على \* كماله ثم قد علمت  
 لان الانفس الساموية لها نفوس ذرات ادراكات جزئية وارادات جزئية  
 تصدر عن راي حركي ولا مانع لها من تصور الوزم الجزئية لحركاتها  
 الجزئية من استكانت منها في اعصاب العنصري ثم ان كان ما يلو حده  
 ضرر والظفر نوراني ار مخزن في الحكمة الممالة ان لها  
 بمدد انحول لمصارفة التي هي لها كماله في نفسا باطية غير منضبطة  
 في مواضعها بلها علاقة ما كما لموسنا مع المدد تارافها تنال تلك  
 العلاقة كالامانة في صلبها لاجسام السماوية زيادة معنى في ذلك  
 نطق عرري جزئي و آخر كلي فيجتمع لك مما يبين عليه ان الجزئيات  
 في اعصاب العقل نقشا على هيئة كلية وفي اعصاب النفس نقشا على هيئة

امر من حركة الاول لا يستبعد  
 في ان يقول ان كل تلك القوة  
 في الجسم الكبير تلك الحركة  
 في ذرة تلك القوة يحرك الجسم  
 اضعف من تلك الحركة السريعة  
 ثم ان كل واحد منهما يبق على ما هو  
 في ذرة من ذرة وهو ظاهر وهذا  
 الاثر في ظهور وجه الاستدلال  
 في ذرة من ذرة الجمة مؤلفين آخرين  
 في ذرة من ذرة لا ضية  
 او في ذرة من ذرة لا ضية  
 يوم وتلك ما كان كذلك كان متها  
 اجاب الشيخ عن ذلك ان مجموع  
 الحوادث ما كان موجودا في وقت  
 من الاوقات بل لم يوجد في هذا  
 من ذرة من ذرة لم يكن في مجموع  
 وجوده ملام يلزم من طريق الزيادة  
 الزيادة في ما اذا كان كذلك فلو قيل  
 ان يورد هذا الكلام عليهم ههنا  
 ويؤيد ان حركات التي تقوى عليها  
 في ذرة من ذرة لم يصح الحكم  
 عليها لزيادة نقصان لان مجموعها  
 في ذرة من ذرة من الاوقات وما  
 يكون موجودا في ذرة من ذرة  
 بارادة وانقصان وقد اورد عليه  
 هذا في ذرة من ذرة فاجاب  
 عن ان يكون عليه ههنا كون  
 اقل من ذرة على تلك الافعال وهذا  
 المعنى في الحال ولا شك ان كون  
 القوة قريبة على تحريك الكل اقل  
 من كونها قوية على تحريك الجزء فوقع الفرق في قوة القوة على الامر في بخلاف الحوادث الماضية فان

من كونها قوية على تحريك الجزء فوقع الفرق في قوة القوة على الامر في بخلاف الحوادث الماضية فان  
 مجموعها في ذرة من ذرة من الاوقات فاستحسن الحكم عليه بالزيادة والنقصان والسائل ان يعود ويقول  
 انهم انما يتبدلون على تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء وقوع التفاوت في تلك الافعال وحينئذ يعود



الاشكان الثاني وهو ان حركات القمر اسرع من حركات زحل ولئن منع عنه مانع وزعم ان ذلك اصغر مدار القمر وسعة مدار زحل فليذكر حينئذ حركة فلاك الثوابت مع حركة الفلاك الاعظم فانه لا شك انها ابطؤ من حركة الفلاك الاعظم ثم لا يلزم وقوع **٣٩٥** التفاوت بين الحركتين في السرعة والبطؤ انتهى الناقص الى

الانقطاع فلم لا يجوز ان يقال ان حركة الكل ابطؤ من حركة الجزء مع انه لا يلزم انتهاء حركة الكل في الانقطاع وان ترجع الى تفسير المتن اما قوله لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسم آخر فالمراد منه ان جسمنا لا يحرك بالقوة جسمنا آخر الى غير النهاية واما قوله لانه لا يمكن ان يكون الامت جسيما فالمراد منه ان ذلك الجسم يجب ان يكون متناهي المآلث من وجوب تنامي الاجسام واما قوله واذا حرك بقوة جسمان مبدأ تفرضه حركات لا يتناهي في القوة ثم فرضنا انه يحرك اصغر من ذلك الجسم بتلك القوة فيجب ان تحريكه اكثر من ذلك المبدأ المفروض فالمراد منه ان القوة اذا حركت جسما بالقوة وحركت ايضا اصغر من ذلك الجسم من ذلك المبدأ ايضا كان تحريكها للجسم الاكبر اقل من تحريكها للاصغر واما قوله فيقع الرياء التي بالقوة في الجانب الآخر فيصير الجانب الآخر ايضا متناهي هذا محال فالمراد منه انه لا بد من ظهور التفاضل وان لا يظهر من جانب المبدأ لان فرضنا استواءهما فيه فلا بد وان يظهر من الجانب الآخر فيصير حركة الجسم لكبير متناهية مع ان فرضناها غير متناهية هذا محال \* مقدمة \* (اذا كان شيء ما يحرك جسما ولا بما نعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر لا يكون

حزنية متساوية باوقات والنقشان معا) اقول القياس الدال على ان كل اطلاع الانسان على الغيب حالي نومه ويقظته مبني على مقدمتين احدهما ان سوي الجزئيات الكائنة مرتسمة في المباسى العالية قل كونها والثانية ان للنفس الانسانية ان ترسم بها حركتها فيها والمقدمة الاولى قد ثبتت فيما مر والشيخ اعطاهما في هذا الفصل فقوله قد علمت فيما سلف ان الجزئيات مقوشة في العالم العلوي نقشا على وجهه لم اشارة الى ارتسام الجزئيات على الوجه لكن في العقول ونواميد قد ثبتت لان الاجسام السماوية الى قوله في العالم المنصوري اشارة الى ما ثبت من وجود نفوس سماوية متحركة في مواضعها ومن كونها ذوات ادراكات جزئية هي مباسى تحريكها والى ما قرر من كون العلم بالماهية والمزوم غير متفك عن العلم بالماهية الاول واللازم فان جميع ذلك يدل على جواز ارتسام الكائنات الجزئية باسرها التي هي مدلولات الحركات الفلكية ولو زعمها في النفوس الفلكية الا ان ذلك يقتضي كون الكليات العقلية مرتسمة في شيء والجزئيات الحسية مرتسمة في شيء آخر ذلك ما يقتضيه رأي المشائين ثم انه اشار بقوله ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر الى قوله لنظام رأي حيزي وآخر كلي الى الرأي الخاص به لنظام رأي المشائين وهو ثابت نفوس نائمة مدركة لمكليات والجزئيات معا الا فلاك فانه قول بارتسامهما معا في شيء واحد وهذا الكلام قضية شرطية ولنظرة كان في قوله ثم ان كان ناقصة وما يلوحه اسمها وسائر ما بعده الى قوله كالا ما متعلقا به وحقا خبرها وقوله صار للاجسام السماوية زيادة معنى في ذلك تالي القضية ومعناها ان ارتسام الجزئيات في المباسى على تقدير كون الافلاك ذوات نفوس نائمة يكون انهم وذلك لنظام رأيين عندهما احدهما كلي والاخر جزئي فانهما قد تستلزمان النتيجة كما في الذهن الانساني ولنظرة مستور تورد في بعض النسخ بالرفع على انه صفة لضرب من النظر وتورد في بعضها بالنصب على انه حال من الهاء التي هي ضمير المفعول في قوله ما يلوحه وهو الصحيح لان الموصوف بالاستار هو الحكم بوجود تلك النفوس التي ذكر الشيخ في مواضع انه سر لا النظر المؤدى الى ذلك الحكم وقوله ان لها بعد العقول الفسارقة نفوسا نائمة يدل

احدهما اصحي والاخر اطوع حيث لا معا وقفا اصلا \* مقدمة اخرى \* القوة الطبيعية لجسم ما اذا حركت جسمها ولم يكن في جسمها معا وقفا اصلا فلا يجوز ان يعرض بسبب الجسم تفاوت في القبول بل عسى ان يعرض ذلك بسبب القوة تذبذبه \* القوة في الجسم الاكبر اذا كانت متشابهة للقوة في الجسم الاصغر حتى لو فصل من الاكبر مثل الاصغر تشابهت القوتان



لا خلاف في قائلها في الجسم الاكبر اقوى واكثر اذ فيها بالقوة شبيهة تلك (وزيادة) \* التفسير \* قال رضي الله عنه  
وارضاء اقول لما بين ان الجسم لا يحرك جسما آخر دلي سبيل القسر الى غير النهاية انقل الى القسم الثاني وهو  
ان القوة الطبيعية الحادثة في الجسم لا يجوز ان تحرك محالها تحركا \* ٣٩٦ \* غير متناه وقدم قبل الخوض

من قوله ما يلوحه وانما حصل هذه المسئلة من الحكمة المتعالية لان  
حكمة المتعاليين حكمة بحسبة صرفة وهذه امثالها انما يتم مع البحث  
والنظر بالكشف والذوق فالحكمة المشتملة عليها متعالية بالنسبة  
الى الاول ثم ان الشيخ لما فرغ عن تذكاري ما مر اشر الى ما اجتمع من ذلك  
بقوله فيجتمع لك مما يهنا عليه الى قوله شاعرة بالوقت الى انما حصل  
من رأى المشائين وبقوله والتفتش معا الى ما اقتضاه رأيه وفي بعض  
النسخ او التفتش معا وهو اظهر اى وفي العلم النفساني اما نفس واحد  
على هيئة جزئية بحسب رأى الاول او التفتش معا بحسب رأى  
النسائي \* اشارة \* (ولتفك ان تنفك بنفس ذلك العلم بحسب  
الاستعداد وزوايا الحائل وقد علمت ذلك فلا تستكرن ان يكون  
بعض الغيب بنفس فيها من عالمه ولا يردك استصرا) قول هذا  
الفصل مشتمل على تقرير المقدمة الاشائية التي اشرنا اليها في الفصل  
السابق وقد جعل ارتسام الغيب في النفس الانسانية مشروطا بشرطين  
وجوه ودي وهو حصول الاستعداد وتعدى وهو زوايا الحائل لان  
قابلية النفس انما يتم بهذين الشرطين وانفصل ارصاد عن انفصال  
الارتسام انما يجب عند وجود قابل قد تمت قابليته فاذن ارتسام الغيب  
في النفس الانسانية واجب عند حصول هذين الشرطين لكن البحث عن  
هذين الشرطين يستدعي تفصيلا والشيخ يه على ذلك بعد هذا  
الحكم الاجمالي في عدة فصول \* تشبيه \* (القوى النفسانية مجازية  
متنازعة فاذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس واذا  
تجرد الحس الباطن لعمله شغل عن الحس الظاهر فيك ولا يسهر  
ولا يرى وبالعكس فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر اضل اعقل  
انه ثابت دون حركته الفكرية التي تغرق فيها كثيرا الى آتدو عرض  
ايضا شئ آخر وهو ان النفس ايضا انما تجذب الى جهة الحركة  
القوية فتخلي عن الاستعداد التي لها بالاستعداد واذ استتمت النفس من ضبط  
الحس الباطن تحت قصر فيها خارت الحواس الظاهرة ايضا ولم  
يتأد عنها الى انفس ما يعتد به) اقول الموعود في الفصل السابق مبنى  
على مقدمات منها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان اشتغال النفس  
ببعض افعالها يمنعها عن الاشتغال بغير تلك الافعال وهو المراد

في الدلالة ثلث مقدمات لا بد منها  
اولها اذا كان شئ ما يحرك جسما  
اولا نعمة في ذلك الجسم كان قبول  
الاكبر التحريك مثل قول الاصغر  
فلا يكون احدهما الطوع والاخر  
اغمى والاكان الصغروالكبر معا واما  
وقد فرضناه خالبا عن الممازق هذا  
خلف ولان الجسم البسيط طبيعة واحدة  
بجزؤه مساو اكله في تمام الماهية وجميع  
الوازم فوجب استوائه في كل  
الاحكام لان المتساويات في جميع  
الماهية يجب استوائها في كل الاحكام  
وثابتها ان النسوة الطبيعية الخالفة  
في الجسم اذا حركت محالها كان  
تحريكها الكل محالها كتحريكها البعض  
محالها لانه لا معاوق في الموضوعين  
اصلا عن التحريك بخلاف التحريك  
القسري فان هناك وجد المساوق  
في التحريك ويكون الممازق في بعضه  
اقل مما في كله فلا جرم كان تحريك  
الجزء اسهل من تحريك الكل  
بل التفاوت ههنا يظهر بسبب انفعال  
لان القوة السارية في بعض الجسم  
بعض القوة السارية في كله ولا شك  
ان كل القوة اقوى من بعضها فالحاصل  
ان في الحركات الطبيعية التفاوت  
انما يحصل لاختلاف حال الفاعل  
وفي القسريات لاختلاف حال القابل  
وثالثها ان الجسم الاكبر اذا كان  
مساويا في الطبيعة للاصغر حتى

لوفصل من الاكبر مثل الاصغر لكانا متساويين في الماهية فان القوة التي يكون في الجسم الاكبر \* من \*  
اكبر مما في الجسم الاصغر اذ في الاكبر مثل ما في الاصغر فهذا هو الكلام في شرح هذه المقدمات \* اشارة \* (ولعلك تقول انه لا يجوز  
ان يكون في جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم بل انما يكون ذلك لان قوة ذلك الجسم اكثر واقوى من قوة



بعضه لو انفرد فليس زيادة جسمه في القيد يؤثر في منسج التحريك حتى يكون نسبة المتحركين  
والحركين واحدة بل المتحركان في حكم الماشي والمارك في مختلفان فان حركتهما من مبدأ مفروض  
حركات بغير نهاية عرض \* ٣٩٧ \* ما ذكرنا ان حركتهما كانت متناهية كانت زيادة على حركتهما

على نسبة متناهية فكان الجميع متناهيا

\* التفسير \* لما فرغ من تهديد

المقدمات الثلاث شرع بعرضه في

الدلالة على ان القوة الجسمانية

لا تقوى على تحريك محلها الى غير

النهاية فقال ان قوة كل الجسم

اقوى لا بحالة من قوة بعضه فاذا

اخذ كل تلك القوة وبعضها في تحريك

ذلك الجسم من مبدأ واحد كان

تحريك بعض القوة اقل من تحريك

كل القوة فيكون تحريك بعض القوة

متناهية وتحريك كل القوة مناسبة

لتحريك بعض القوة والذي له

الى المتناهي نسبة مخصوصة كان

متناهيا فاذا تحريك كل القوة

متناهية ايضا وهو المطلوب فهذا

تمام هذه الحجة والكلام فيها كاللزام

على ما قبلها \* تذييل \* فالقوة

الحركة للسماء غير متناهية وغير

جسمانية فهي مفارقة عقلية

\* التفسير \* لما ثبت ان الحركات

الفلكية غير متناهية وثبت ان قواها

يستحيل ان يكون جسمانية او حالية

الجسم ثبت انه عقل ولقائل ان

يقول لو لم من كون الحركة

غير جسم ولا حال فيه ان يكون

عقلا لكانت النفوس الناطقة

حقولا محضة لانها ليست اجساما

ولا حالة فيها بل الشرط في كون

الشيء عقلا مع هذين القدين

ان لا يكون له تعلق بالاجسام بالتدبير والتصرف وهذا القيد مما لم يثبت بعد بالدلالة \* وهم وتبيينه \* (ولما كنت نقول

قد جعلت السماء يتحرك عن مفارق وقد كنت من قبل متعت ان يكون المباشر للحريك امرا عقليا صرفا بل قوة

جسمانية فجوابك ان هذا الذي ثبت هو محرك اول ويجوز ان يكون الملاصق للحريك قوة جسمانية) \* التفسير \*

من قوله القوى النفسانية مجازية متازعة وتمثل بالغضب والشهوة

ثم بالحس الباطن والظاهر ولما كان تعلق المطلوب بالنال الاخير اكثر

اطاء ليدكر احكامه وبدأ باشتغال النفس بالحس الظاهر عن الباطن

بقوله فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر امال العقل آتة

اي جعل الانجذاب الفكر الذي هو آلة العقل في حركته العقلية مملا

للعقل نحو اظاهر من انما قطع سادون تلك الحركة المفترقة الى الآلة وفي بعض

النسخ امال العقل اليه اي امال ذلك الانجذاب العقل اليه وفي بعض

النسخ اضل العقل آتة اي اضل في ساوكة سبيله بحركته تلك ثم قال

وعرض ايضا شي آخر اي وعرض مع اشتغال النفس بالحس الظاهر

واعمالها الفكر فيما يدركه شي آخر وهو تغلبها عن افعالها الخاصة

بمعنى العقل ثم ذكر احكام عكس هذه الصورة وهو اشتغال النفس

بالحس الباطن عن الظاهر فقال واذا استمكنت النفس من ضبط الحس

الباطن تحت تصرفها خارت الحواس الظاهرة اي ضفت يقال حار

الحز والرجل اي ضعف وانكمروا وفي بعض النسخ حارت اي تحيرت

في امرها والباقي ظاهر \* تذييل \* (الحس المشترك وهو اوضح النقش

الذي اذا تمكن منه صار النقش في حكم المشاهدور بما زال النقش

الطبي عن الحس وبقيت صورته هدية في الحس المشترك فبقى في حكم

المشاهد دون المنوهم ويحضر ذكرك ما قيل لك في امر القطر النازل

خطا مستقيما وانقاش النقطة الجوالة محيطا دائرة فاذا تمثلت الصورة

في اوضح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كان في ابتداع حال ارتسامها

قيده من المحسوس الخارج او بقائها مع بقا المحسوس او ثباتها بعد

زوال المحسوس او وقوعها فيه لامي قبل المحسوس ان امكن ) هذه

مقدمة اخرى وهي تذكير ما تقرر فيما مر من فعل الحس المشترك وهو

ان المرسم فيه يكون مشاهدا مادام مرسم فيه ولا يرتسم سبب لا بحالة

اما من داخل واما من خارج والذي من خارج يحدث مع حدوث السبب الحصول

صورة القطر النازل في الخيال عند مشاهدته في مكانه الاول ويبقى تارة

مع بقاء السبب كبقاء صورته المنقلة الى مكانه الثاني عند مشاهدته

في مكانه الثاني وتارة مع زوال السبب كبقاء صورته الكائنة في مكانه الاول

عند مشاهدته في مكانه الثاني وهذه الامور الثلاثة ظاهرة الوجود

ان لا يكون له تعلق بالاجسام بالتدبير والتصرف وهذا القيد مما لم يثبت بعد بالدلالة \* وهم وتبيينه \* (ولما كنت نقول

قد جعلت السماء يتحرك عن مفارق وقد كنت من قبل متعت ان يكون المباشر للحريك امرا عقليا صرفا بل قوة

جسمانية فجوابك ان هذا الذي ثبت هو محرك اول ويجوز ان يكون الملاصق للحريك قوة جسمانية) \* التفسير \*



مكرر السؤال ان يقال انه قد بين في آخر النظم الثالث ان المباشرة للحرركات الجزئية يستحيل ان يكون جوهر مجردا والآن اسدده اليه وهذا ما قد مضى فاجاب ان هذه الجواهر المجردة التي ابتدئنا بها الآن هي محركات اول بعدة واما الماصق للتحريك بالادراك فيبطله اقوى \* ٣٩٨ \* حسائية وانسان ان قول

هذا الذي يقولونه من ان العقل مبدأ بيد والنفس مبدأ قريب كلام غير محصل بياته ان المؤثر في وجود هذه الحركات العقلية اما القوة الجسمانية او الغير الجسمانية وعلى التقديرين يكون المؤثر سببا واحدا او توجه الاشكال الالهيم الا ان يريدوا بكون النفس علة قمرية انما هي مؤثرة في الحركات والموجدة لها وكن العقل علة بعيدة انما هو المرثر في وجود النفس والموجد لها وهذا معقول مفهوم لكن العقل لا يكون سببا للحركات الباطنة بل سببا لاهتها وانفس الجسمانية هي اما الحركات الجسمانية الغير النديه فتولد وحيد بوجه الاشكال \* وهم وتنبه \* (واعلم ان قول ان جاز ذلك فيكون متا هي لتحريك لادائم التحريك فيكون امير هذه الحركة فاسمع واعلم انه يجوز ان يكون محرك غير متا هي التحريك بحركتها آخر ثم يصدر عن ذلك الآخر حركات غير متاهية لاسي انها يصدر عنها وانفرد بل على انه لا يزال يتفعل عن ذلك المبدأ الاول ويتفعل واعلم ان قول الانفعالات الخبير المتاهية غير التأثير الغير المتاهية والتأثير الغير المتاهية على سبيل الوسائط غير تأثير على سبيل المتاهية وانما يجمع في الاجسام احده هذه الثابتة

ان مشاهدة القطر النازل خط الاليم الابه واما ان قد قام الذي يكون من سبب داخل فمعتصم الى ما يدل على وجوده كما أتى ، انك لم حزم السيج في هذا الفصل وجوده \* اشارة \* (وردت في رسبي والبرورين سور المحسوسات طاهرة طاهرة ، لانه لا يراها من خارج فيكون انتفاضا من سبب الحس او سبب مؤثر من سبب الحس المستتر في نفس الانسان من اصو الجائلة في معدن التحريك ترهم كما كانت هي ايضا ينتمش في معدن التحريك والتوهم من اوح سبب اشارة وقربا بما يجري بين المرأى المتبلة) ان يرد تمامه ان لا يكون الارتفاع الحلي من السبب الداخلي رتقير ان اصو التي اشارة لها المتبرهن من مرضى مثلا والذي تحت المرة السرداء على مناجاة الاصلى من بعد من الاصحاب ليست بمعدنة لان الاصل لا يسمع ولا يرحوذة في الخارج والاشياء دها غيرهم فهي حساسة في قوة باطنة مرشدها ان ترسم الصور المحسوسة في باطنها وهي الحس المشترك وترسمها عليه ليس سبب اذنا الحواس الطاهرة في واذن اما سبب باطن يعني اقوة التخيلة المنة رفقة خزانة الحس في سبب مؤثر في سبب باطن يعني ان سبب باطن الصور شبه بواحد في الحس في التأثير على الحس المشترك على ما يأتي وانما تحت هذ تحت الحس المشترك ينتمش من الصور الجائلة في معدن التحريك والتوهم اي الصور التي تعلق بها افعال هاتين القوتين فان المتخيلة اذا اخذت في التصرف فيها لترسم ما يتعلق تصرفها ذلك به من الصور في الحس المشترك كما كانت هي ايضا ينتمش في معدن التحريك والتوهم من اوح الحس المستتر اي ينتمش ما يتعلق الخيل والتوهم من تلك الصور اولوا حقه فيها عند حصول تلك الصور في الحس المشترك من الخارج وهذا يشبه انعكس الصور في المرايا المتبلة فلهذا ما في الكتاب وقول الله عز وجل الشارح تجوز مشاهدة ما لا يكون موجودا في الخارج سبب سبب مراضة بملغان انكار مشهدة المرضي لتلك الصور ايضا سبب سبب والقوانين العقلية كافية في الفرق بين الصنفين \* تردد \* ثم ان الصارف عن هذا الانتقاس شاعلا : حسي خارج يسئل اوح الحس المشترك بما رسمه فيه عن غيره كما يبرهن عن الخيال يزود به عصا وعقل باطن اروهمي باطن يضبط التخيل عن الاعمال من رفاقته بما يعنيه فيستغل بالاذعان له عن التماسط على الحس المشترك لا يتك من النقش فيه لان

فتن \* التفسير \* هذا هو السؤال الاول مع زيادة تقرير وهي انه اذا كان الماصق للتحريك هو القوة الجسمانية وجب ان يكون هذه الحركات متاهية لما يتم ان افعل القوة الجسمانية متاهية ثم احاب بان النفس الجسمانية غير مستقلة باقتضاء التحريكات الغير المتاهية بل هي تفعل عن العقل



المفارقة التي لات غير متناهية وبواسطة تلك الانفعالات قوى على انه لغير متناهية واعلم ان ههنا امور  
 ثلاثة احدها لا تنفك الا بالغير المتناهية والثانيها ان ثبوت الغير المتناهية على سبيل الوساطة وثالثها ان ثبوت  
 القسم المتناهية على سبيل الاستقلال والمتمتع في القوى الجسمانية هو القسم الثالث وهو التأثيرات

حركته ضعيفة لا تذهب تبعد لا تبوءة فاذا سكن احد الشغارين في شغل  
 واحد من هذه الشغائر الضبط في سائر الشغائر الى الحس المشترك في صور  
 فيه اصدار منسوبة مشاهدة) انوار اسام الصور في الحس المشترك  
 عن السبب الباطني يجب ان يدركه دام الراسم والمرسم هو جود  
 لا مانع منسوبة ما عن ذلك ولم يذكر ذلك دأب علم ان هناك ما عاينه ان يخ  
 في هذا الفصل على المانع وذكر انه ينقسم الى ما يمنع التامل من التبول  
 وهو المانع الحسي انه يشغل الحس المشترك بما يورد عليه من الصور  
 الخارجية عن قول الصور من السبب الباطني كائنات يرد على الخيلة  
 برأي سبب عن سببها ويغيبه عن سببها الى ما عاينه الله على الحس  
 وهو لتقل في الانسان والبهائم في سائر الحيوانات فانه اذا انشغل في نظر  
 في غير ذلك من امور الدنيا او في سائر الاشياء او في الحركة في نظر  
 وسببها عن الصور في الحس المشترك دأب علم ان يتامل ان يذكر  
 عن الاشياء التي لا تتحرك في سائر الاشياء من غير ان يتامل في  
 من الامور ما قرنت او لا قرنت اما دأب علم ان يتامل في ما عاينه  
 في سائر الاشياء لا يخرج عن الضبط فرجع التامل الى فعله والوح  
 اصور في الحس المشترك سبب هذه الفرض في ضل الشارح ان ادرك  
 امكن ان يقل الامر الكثرة من غير ان يتامل في سائر الاشياء  
 المشترك في صور من صور لم يكن استمر ان يكون الجزء الصغير  
 من الدماغ محلا للاشياء الطبيعية لدفع به ما عاينه في فصل  
 مفرد وهو ان النفس اقص الى السبب الباطني في سائر الاشياء الى  
 الجانب الاخر اشارة \* (النوم شغل الحس اظاها شغلا ظاهرا وقد  
 يشغل ذات النفس ايضا في الاصل بما يدنس منه الى جانب الطبيعة  
 المستحضرة العداة في صورة فيه اظاها للرحمة عن الحركات الاخرى  
 انجذابا ودلت عليه ناهيان استمدت ناهيان نفسها شغلت الاية عن  
 اعمالها سببها على ما يت عليه فيكون من اصواب ما يعني ان يكون  
 للنفس انجذاب ما الى مطهرة الصبيحة شغل على النوم سببها في فرض  
 منه بالصحة فان كان كذلك كانت القوى الخفية في سببها قوية السلطان  
 ووجدت الحس المشترك معطلا فلوحت فيه نفوس الخيلة مشاهدة  
 فري في المزامير احوال في حكم المشاهدة) اقول يريد ان يذكر الاحوال

الغير المتناهية على سبيل الاستقلال فاما  
 الانسان لاولان فغير متمتعين ولقائل  
 ان يقول على ما ذكرتموسن وجوه فالاول  
 ما لمعربا عن حالات النفس من العقل  
 ان عنتم بها كون اقوة الجسمانية  
 في ذاتها ملول العقل فلهذا لمسلم  
 دأب علم ان قدر او كفي في كون القوة  
 الجسمانية بدأ للافعال الغير المتناهية  
 لسخ ذلك في جميع القوى الجسمانية  
 لان انشغل في جميع القوى والكيفيات  
 في هذا العالم هو العقل الفصل  
 وان يتامل في سائر الاشياء في النفس  
 الجسمانية او زول امور عنها بسبب  
 العقل وكذا لا ممر الحاشية والزالة  
 امور اخرى متعبر قد اسندت الى  
 العقل وذلك غير جائز عندكم لان  
 الثابت لا يكون دأب علم ان يتامل واذاجاز  
 ذلك فليعلم ان يكون المبدأ القريب  
 في كائنات تلك هو العقل المفارقة  
 وايضا فان كان ذلك فلم لا يجوز له  
 في سائر القوى الجسمانية وحيث ان  
 لا يمكن القساع في شيء من القوى  
 الجسمانية باظهارها لا تقوى على افعال  
 غير متناهية لاحتمال ان يحصل لتلك  
 القوة الجسمانية في الانفعالات عن  
 العقل المفارقة ما لا جاهد تقوى  
 على اقل غير متناهية وان اردتم  
 في هذه الانفعالات اسرارها كون  
 العقل حلة لذات النفس ولصفاتها  
 فاذا كروا ذلك المعنى ليكن ان تكلم  
 فيه بالنفي والاثبات وهذا آخر الكلام  
 في اثبات العقول بهذا الطريق

\* اسارة \* (قال بدأ افارق العقلي لا يراد بفيض منه تحركات نفسانية للنفس السماوية على هيات نفسانية شوفية يذهب  
 منها الحركات اسموية على نحو المذكور من الاتبعات ولان تأثير المفارقة متصل فابنوع ذلك التأثير متصل  
 على ان الحركة الاول هو المفارقة لا يمكن غير هذا \* استشهد \* صاحب المشائين قد شهد بان محرك كل كرة



يحرك تحريكاً غير متناهى القوة وأنه لا يكون بقوة جسمانية ففعل عنه كثير من أصحابه حتى ظنوا أن الحركات بعد الأول قد يتحرك بالعرض لأنها في اجسام والجب أنهم جعلوا لها تصورات عقلية ولم يحضروهم أن التصور العقلي غير متحرك بالجسم ولا لقوة جسم

٢٠٠

التي يمكن فيها أحد الشاغلين المذكورين أو كلاهما أو بدأياً بنوم فان سكون الحس الظاهر الذي هو أحد الشاغلين فيه ظاهر غنى عن الاستدلال وسكون الشاغل الثاني أيضاً يكون أكثرياً وذلك لأن الطبيعة في حال النوم مشغولة في أكثر الأحوال بالتصرف في الغذاء وهضمه ويطلب السرحنة عن سائر الحركات لمقتضية للاعباء فيجذب النفس إليها بشئين أحدهما أن النفس لو لم تجذب إليها بل أخذت في شأنها الشاغلها الطبيعية على ما مر في شغلات عن تدبير الغذاء فاختل أمر البدن لكنها بمجولة على تدبير البدن فهي تدبر ما يحولها لا محالة والثاني أن النوم بالمرض أشبه منه بالصحة أنه حالته ضيق وبسبب احتياجه إلى تدبير البدن بإعداد الغذاء وإصلاح أمور الأعضاء والنفس في المرض تكون مشغولة بمداونة الطبيعة في تدبير البدن ولا يفرغ لفعالها الخاص إلا بعد عود الصحة فاذن الشاغلان في النوم يسكنان ونفى التخليه قوية السلطان والحس المشترك غير ممنوع عن القبول فلوحت الصور مشاهدة فلهذا قلنا في انشغال النوم عن الرؤية \* سارة \* (وذا استولى على الأعضاء الرئيسية مرض انجذبت النفس كل الانجذاب إلى جهة المرض وشغلها ذلك عن اضطرابها وضعف أحد الأعضاء بطين ولم يستنكر أن يلوح الصور المبدئية في لوح الحس المشترك لغتور أحد الضابطتين) أقول معناه ظاهراً وهذه الحالة أقل وجوداً لأن المرض الذي يكون بهذه النصفة يكون أقل الوجود ومع ذلك لا يكون أحد الشاغلين ساكناً \* تنبيه \* (نه كلما كانت النفس اقرب قوة كان انفعالها عن المجاذبات قل وكان ضبطها للمعنيين أكثر كلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقرب قوة كان اشتغالها بالاشواغل الحسية أكثر وكان بفضل منها للجانب الآخر فضلاً أكثر فإذا كانت شديدة القوة كان هذا المعنى فيها قوياً ثم إذا كانت مرتاضة كان يحفظها عن مضادات الرياضة ونقص فيها في مثاساتها اقوى) أقول لما فرغ عن إثبات ارتسام الصور في الحس المشترك من السبب الباطني وبين كيفية ارتسامها في حالتها النوم راقظة أراد أن ينتقل إلى بيان كيفية ارتسامها من السبب المرتز في السبب الباطني فقدم لذلك مقدمة مشتملة على ذكر حاصية للنفس وهي أنها كلما كانت قوية لم تنعها اشتغالها بأفعال بعض قواها كاشهوة عن أفعال قوى يقابلها

بذاته أو يتحرك بالعرض أي بسبب متحرك بذاته وأنه ان حقت لم يستجز ان قول ان النفس الناطقة التي لها متحركة بالعرض إلا باليجاز وذلك لان الحركة بالعرض هي ان يكون الشيء صار له وضع ووضع سبب ما هو فيه ثم زول ذلك بسبب زواله عما هو فيه الذي هو جامع فيه \* التفسير \* (لغرض من هذا الفصل اسنان قول من يقول بحركات الفلك بعد الباري تعالى متحرك بالعرض والوجه في بطله ان يقول هذه الحركات ليست اجساماً ولا جسمانية وما كان كذلك امتعت الحركة عليه . ان الاول من وجهين الاول ان صاحب المسائلين ودارسطاط ليس اعترف بان محرك ككرة تحركها تحريكاً غير متناهى لان الحركات الفلكية لا بداية لها ولا نهاية فيكون تلك الحركات قريبة على أفعال لانهاية لها وشهد أيضاً ان القوة القوية على أفعال غير متناهية لا يكون جسمانية فلزم من هاتين المقدمتين ان تلك الحركات ليست اجساماً ولا جسمانية الثاني ان الجمهور اتفقوا على ان تلك الحركات تصورات عقلية وقد ثبت في التمهات ان التصورات العقلية لا تحصل للاجسام ولا لتشي من القوى الجسمانية فثبت بهذين الوجهين ان حركات الافلاك ليست اجساماً ولا جسمانية واما الكبرى وهي ان كل ما كان كذلك استحالت الحركة عليه فهو ظاهر لان الحركة عبارة عن الانتقال من حيز إلى حيز وذلك لا يعقل الا في الاجسام او في الامور الحادثة في الاجسام فاما الذي لا نسبة له إلى شيء من الاحياز لا بذاته ولا بسبب محله فان انتقاله من حيز إلى حيز غير معقول ويظهر من هذا التحقيق انه لا يجوز

اجساماً ولا جسمانية واما الكبرى وهي ان كل ما كان كذلك استحالت الحركة عليه فهو ظاهر لان الحركة عبارة عن الانتقال من حيز إلى حيز وذلك لا يعقل الا في الاجسام او في الامور الحادثة في الاجسام فاما الذي لا نسبة له إلى شيء من الاحياز لا بذاته ولا بسبب محله فان انتقاله من حيز إلى حيز غير معقول ويظهر من هذا التحقيق انه لا يجوز







علا الهوى والصورة استحالة ايضا كونه على الجسم ثبت ان الماعول الاول ليس بجسم ولا هوى ولا صورة  
فهو اذن جوهر مجرد وهو العقل واما قوله بعد ذلك وانت فقد صح لك وجود عدة عقول متباينة ولا شك  
ان هذا المبدع الاول في سلسلتها وفي حيزها العقلي فاعلم ﴿ ٤٠٢ ﴾ ان الفرض منه انه قد مر

الدلالة على اثبات العقول ولما ثبت  
بهذا الدليل ايضا وجود عقل  
لزم ايضا ان يكون هذا العقل  
في سلسلتها اى يكون هو ايضا  
من جملة العقول المتحركة فلا فلاك  
على سبيل التشويق وان لم يكن  
كذلك فلا شك انه يكون في حيزها  
العقلي اى يكون مشاكلا لها  
ومساويا لها في كونها موجودات  
ليست باجسام ولا بحسبانية \* تنبيه \*  
( فريتمك ان تعلم ان الاجسام  
الكريه العالقة الاكها وكواكبها  
كثيرة العدد ويلزمك على اصولك  
ان تعلم ان لكل جسم منها كان  
فلما محيطا بالارض ووافق المركز  
او خارج المركز او فلكا غير محيط  
بالارض بل لتدويرات او كوكبا شيئا  
هو مبتدأ حركته مستديرة على نفسه  
لا يقر الفلك في ذلك عن الكوكب  
وان الكواكب يتنقل حول الارض  
بسبب الافلاك التى هي مركزه  
فيها الايان ينخرق لها اجرام الافلاك  
وبذلك في ذلك بصيرة انك اذا تأملت حركه  
القمر في حركته المضاعفة واوجبه  
وحال عطارد في اوجبه وانه لو كان  
هناك انحراف يوجبه جريان الكواكب  
او جريان فلك تدويره لم يعرض ذلك  
كذلك وتعلم انها كلها في سب  
الحركة الشوقية التشبهية على قياس  
واحد وتعلم انه ليس يجوز ان يقال

فجاءه وساحى جرى والفرح التباع والمعى ان الشوغل الحسية  
اذا قلت امكن ان تجد النفس فرصة اتصال بالعام القدسي بفتة تخلص  
فيها عن استعمال الخيال في رسم فيها شئ من الغيب على وجه كلي  
ويتأدى اثره الى الخيال في صور الخيال في الحس المشترك صوراً جزئية  
متناسبة لذلك المرسوم العقلي وهذا انما يكون في احدى حالتين احدها  
اوم الشاغل للحس الظاهر والثانية المرض الموهن للخيال فان الخيال  
يؤهته اما المرض واما تحال كنه اعنى الروح المنصب في وسط الدماغ  
بسبب كثرة الحركة الفكرية واذا وهن الخيال سكن فتفرغ انفس عنه  
وتصل بعالم القدس بسهولة فان ورد على النفس سحر غيبي تحرك  
الخيال اليه بسبب احدا من احد هما يعود الى الخيال وهوانه اذا استراح  
فزال كلاله وكان الوارد امر اغريبا منها ينهيه لكونه باطبع سريع  
التبته للامور الغريبة وثا نيهما يعود الى النفس وهوان النفس تستعمل  
الخيال بالطبع في جميع حركاته وافعاله واذا قبله الخيال وكانت الشواغل  
متبعدة بسبب النوم او المرض انتش منه في لوح الحس المشترك  
\* شارة \* ( فاذا انت النفس دوية الجوهر تسع للجوانب المتجذبة  
لم يبعد ان يقع لها هذا الخاس والانتهاز في حال البقعة فرما نزل الاثر الى  
الذكر فوقع هناك ورما استولى الاثر فاشرق في الخيال انشراقا واحدا  
وغضب الخيال لوح الحس المشترك الى جهته فرسم ما انتقش فيه منه  
لا سيما والنفس الناطقة مظهرة لا غير صارفة عنه مثل ما قد يفعله التوهم  
في المرضى والمرورين وهذا اولي واذا فعل هذا صار الاثر مشاهدا اميصا  
وهنا فالوغير ذلك رء تمكن مثلا موقوف الهيئة او كلا ما يحصل الظم  
ورء كالـ في اجد احوال الزينة ) اقول مثال الاثر النازل الى الذكر او واقف  
هناك قول النبي عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي كذا وكذا  
ومثال استيلاء الاثر والاشراق في الخيال والارتسام الواضح في الحس  
المشترك ما يحكى عن الانبياء عليهم السلام من مشاهدة صور الملائكة  
واستماع كلامهم وانما يفعل مثل هذا الفعل في المرضى والمرورين توهمهم  
الفاقد وتخييلهم المتخرف الضعيف ويفعله في الاولياء والاختيار نفوسهم  
القدسية الشريفة القوية فهذا اولي واحق بالوجود من ذلك وهذا  
الارتسام بكم مختلفا في الضعف والشدة فنه ما يكون بمشاهدة وحده

ر بما يقال ان اسافل منها مشوقه الخاص هو ما فوه وتعلم نهالم يختلف اوضاعها ﴿ او حجاب ﴾

وحركاتها ومواضعها بالطبع الاولى ليست من طبيعة واحدة بل هي من طبائع شتى وان جميعها كونها بحسب  
القياس الى الطبائع العنصرية طبيعة خامسة فيبقى لك ان تنظر هل يجوز ان يكون بعضها قريبا لبعض في الوجود



أم أسبابها تلك الجواهر الفارقة ومن ههنا توقع متباين ذلك \* التفسير \* الفرض من هذا الفصل بيان أن كل جسم كرى يستدير على نفسه فله شيء خاص هو مبدأ حركته المستديرة ثم إن الأجسام المستديرة قسمان أحدهما ما يكون محيطا بالارض \* ٤٠٣ \* والآخر ما لا يكون محيطا بهما أما المحيط بالارض قسمان

أحدهما ما يكون مركزه مركز العالم وهي الأفلak الممثلة والآخر ما لا يكون كذلك وهي الأفلak التي مركزها خارجة عن مركز العالم وأما الذي لا يكون محيطا بالارض قسمان أحدهما الكواكب وثانيهما الكرات المذكورة في فلك المحيط بالارض ويكون الكواكب مركزه كوزة فيه وهي المسماة بأفلak التداوير ولما كان القول بأثبتات المبادئ بحر كائنها المستديرة فرعا على اثبات كونها متحركة على الاستدارة وكان من الناس من خالف فيه فزعم أن الأفلak واقفة والكواكب يسبح فيها وتحرك لأجرام احتاج إلى إقافة الدلالة على أن الفلك في نفسه متحرك فذكر في بيان ذلك وجهين أحدهما عام في جميع الكواكب وهو أن الفلك لو كان واقفا وتحركت الكواكب فيه يلزم انحراف الفلك وذلك محال واقائل أن يقول الشرطية ممنوعة لاحتمال أن يكون في فلك الفلك حلقة وطرفيها ماسا ولقطر الكواكب ثم إن الكواكب يعتمد على تلك الحلقة ويحركها وتحرك هو أيضا عند تحريكها على الاستدارة ويكون الفلك واقفا ثم إن تلك الحلقة لا تظهر في الفلك لكونها شفافا عديدة اللون ولئن وقعت المساعدة على الشرطية لكن لأنسلم امتناع التالي فانا قد بينا في النقط الثاني أنه ليس لكم

أو حجاب فقط ومنه ما يكون باستماع صوت هاتف فقط يقال هاتف به أي صاح ومنه ما يكون بمشاهدة مثال موفور الهيئة أو استماع كلام محصل النظم ومنه ما يكون في أجل أحوال الزينة وفي بعض النسخ في أجل أحوال الزينة وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم واستماع كلامه من غير واسطة \* تنبيه \* ( أن القوة الخييلة جبل محاكاة لكل ما يلها من هيئة إدراكية أو هيئة مزاجية سريعة التقل من شيء إلى شبهة أوضه وبالجملة إلى ما هو منه بسبب وللخصيص أسباب جزئية لا محالة وإن لم تحصلها نحن بأعيانها وأول ما تكرر هذه القوة تدلي هذه الجبهة لم يكن لنا ما نستعين به في انتقالات الفكر مستنجيا للحدود الوسطى وما يجري مجراها بوجه وفي تذكار سور منسية وفي مصالح أخرى فهذه القوة يزعمها كل سائح إلى هذا الانتقال أو تضبط وهذا الضبط أما لقوة من معارضة النفس أو لشدة جلاء الصورة المنقشة فيها حتى يكون قواها شديدة الرضوح متمكنة التمسك وذلك صارف عن التردد والتردد مضبوط الخيال في موقف ما يلوح فيه بقوة كما يفعل الخس أيضا ذلك ذلك محاكاة الخييلة للهيئة الإدراكية كمحاكاة الخيرات والفضائل بصور جميلة ومحاكاة الشرور والذائل بأضدادها ومحاكاة الهيئة المزاجية كمحاكاة غلبة الصفراء بالألوان الصفرة وغلبة السوداء بالألوان السوداء وقوله ما نستعين به في انتقالات الفكر مستنجيا للحدود الوسطى أو مستنجيا للحدود الوسطى تستنجان أظهرهما الأخير لأن طلب الحدود الوسطى لا يسمى استنجيا إنما الاستنجاج هو طلب النتيجة منه وما يجري مجرى مجزئ الحدود الوسطى هو الجزء المستثنى في القياسات الاستثنائية أو ما يشبه الأوسط في الاستمرآت والتمثيلات والمصالح الأخرى التي ذكرها هي ما يقتضيه العقل والفكر من الأمور الجزئية التي ينبغي أن يفعل أولا يفعل فهذه القوة يعني الخييلة يزعمها أي يلقها ويحركها بشدة كل سائح من خارج أو باطن إلى هذا الانتقال أو تضبط أي إلى أن تضبط وتضبط شيء أحدهما قوة النفس المعارضة لذلك السائح فانها إذا اشتدت أوقفت الخيل على ما يريد وتمنعه عن أن يتجاوز إلى غيره كما يكون لأصحاب الرأي حال تفكيرهم في أمر يهمهم وثانيها مشاهدة ارتسام الصور في الخيال فانه صارف للخيال عن التردد

دلالة جيدة في امتناع الخرق على الأفلak المكونة وثانيهما حاص بالتمر وعطار وذلك لأن الارصاد دلت على أن الفلك الحاصل للتمر يتحرك في كل يوم أربعين وعشرين درجة وثلاثا وعشرين دقيقة إلى التوالى وإن فلكه المائل يتحرك كل يوم إحدى عشر درجة وتسع دقائق إلى التوالى وفلكه الجوزهر يتحرك ثلث دقائق إلى خلاف



التوالي فلا جرم يتي وسط القمر كل يوم ما يتي من حركة فلكه الخارج المركز بعد صرف حركة فلكه السائل  
وفلكه المثل وهذا انما يمكن لو كان القمر متحركا بحركة فلكه لاستحال ان يترك الجسم الواحد بالذات الى  
جهتين مختلفتين فلما رأينا له حركة الى التوالي واخرى الى غير ٤٠٤ ك التوالي علينا ان تلك الحركة

ليست لها اذا تهابل بسبب حركة  
فلكها وكذا القول في فلك عطارد  
على ما هو مشروح في الهيئة وهذا  
هو المراد من قوله ويزيدك تبصرة  
انك اذا تأملت حال القمر في حركته  
المضاعفة ووجهه وحال عطارد  
في اوجبه يعني بالحركة المضاعفة  
للقمر ما ذكرناه من حركته  
التي احدها على التوالي والاخرى  
الى غير التوالي وانما سميت هذه  
الحركة مضاعفة لعلة مشهورة  
في الهيئة واما قوله لو كان هناك  
انحراف بوجه جريان الكواكب  
او جريان فلك تدويره لم يعرض  
ذلك كذلك فعناء انه لو كان  
المتحرك هو الكوكب او فلك التدوير  
لما كان الامر كذلك لاستحالة  
ان يتحرك الجسم الواحد دفعة  
واحدة حركتين الى جهتين  
مختلفتين بالذات ولقائل ان يقول  
هذه الدلالة لا تستقيم الا اذا صح  
ان يتحرك الجسم الواحد دفعة  
واحدة حركتين احدهما بالذات  
والاخرى بالعرض لكن في ذلك بحث  
وهو ان الشيء عند حركته العرضية  
اما ان يكون قد انتقل الى تلك الجهة  
اولم تنتقل اليها فان كان لم ينتقل اليها  
فهو ليس يتحرك الى تلك الجهة وان كان  
قد انتقل اليها لان انتقاله اليها بسبب  
ان جسم آخر يتحرك اليها فلا جرم كانت  
هذه الحركة عرضية واما انتقاله  
الى الجهة الاولى فهو لذاته فلا جرم

اي لا لتفات عينا وشمالا وعن التردد اي الدهاء قد اما ووراء كما فعل  
الحس ايضا ذلك عند مشهدة حالة غريبة يتي اثرها في الذهن مدة  
والسبب في ذلك ان القوى الجسمانية اذا امتدت ادراكا فيها تقاصرت  
عن الادراكات الضعيفة كما هو والغرض من ايراد هذا الفصل تمهيد  
مقدمة لبيان العلة في احتياج بعض ما ترسم في الخيال من الامور  
القدسية خالي النوم واليقظة الى تعبر وتأويل كاسماني \* اشار \*  
( فالأثر والوحاني السامح للنفس في حالتي اليقظة والنوم قد يكون ضيفا  
فلا يتحرك الخيال والذكر ولا يتي له اثر فيهما وقد يكون اقوى من ذلك  
فيحرك الخيال الان الخيال يمتن في الانتقال وتخلي عن التصريح  
فلا يضبطه الذكر وتمايز طائفتا الخيال ومحاكاة وقد يكون قويا كما  
ويكون انفس عند تلقيه رابطة الجأش فتترسم الصور في الخيال  
ارتساما جليا وقد تكون انفس بهاء مينة فتترسم في الذكر ارتساما قويا  
ولا يتشوش بالانتقالات وليس انما يعرض لك ذلك في هذه الآثار فتشوب  
وفيما تباشره من افكارك بقطبان فر بما انضبط فكرك في ذلك ربه انت  
عنه الى اشياء مخيلة بذاتك مهمون فمحتاج الى ان يحل بانفس وتصبر عن  
السامح المضبوط الى السامح الذي يليه منتقلا عنه اليه وكذلك الى آخر  
فربما اقتصر ما اضله من مهمه الاول وربما انقطع عنه وانما تقتصد بضرب  
من التحليل والتأويل) لا تمارر وحاية السانحة للنفس في النوم واليقظة  
مراتب كثيرة بحسب ضعف ارتسامها ارشدها وقد ذكر الشيخ منها  
ثلاثة ضعيف لا يتي له اثر تذكره ومتوسط ينتقل عنه الخيال ويمكن ان يرجع  
اليه وقوى يكون النفس عند تلقيه رابطة الجأش اي ثابتة شديدة القلب  
وتكون مينة بها فتحفظه ولا تزول عنهما ثم ذكر ان هذه المراتب ليست  
لهذه الآثار فقط بل لجميع الخواطر السانحة على الذهن فلهما لا ينتقل الذهن  
عنه ومنها ما ينتقل وينسأه وينقسم الى ما يمكن ان يعود اليه بضرب  
من التحليل والى ما لا يمكن ذلك \* تذييل \* ( ف كان من الاثر الذي فيه  
الكلام مضبوطا في الذكر في حال يقظة او نوم مضبوطا مستقرا كان  
الهما او حيا صراحا او حلما لا يحتاج الى تأويل او تعبير وما كان قد بطل  
هو وبقيت مخاياه وتواليه احتياج الى احدهما وذلك يختلف بحسب  
الاشخاص والاقوات والعادات الوحي الى تأويل والحكم الى تعبير

كان تلك الحركة بالذات فنقول هذا محال بالضرورة لان الانتقال الى جهة يلزم \* اقل \*

الحصول في تلك الجهة فلو انتقل الى جهتين لزم حصول الجسم الواحد دفعة واحدة في جهتين وذلك  
بين البطالان في بدية العقل سواء كان الانتقال بالذات او بالعرض او احدهما بالذات والاخر بالعرض



لا يقال ان ترى الرشي يتحرك الى جهة واحدة وتلك التي يتحرك اليها الى خلاف تلك الجهة لا تافول لم لا يجوز ان يقال  
للمتلة وفقات حال تحرك الرشي للشي وقفات حال تحرك المتلة وهذا وان كان مستبعدا لكنه ليس اشد استبعادا  
من قواكم ان الحردة المربعة \* ٤٠٥ \* الى فوق ربما سكنت الخيل النازل في الهواء وكما نكم قنم الاستبعاد

لا يعارض البرهان فحق نقول  
ههنا ايضا الاستبعاد لا يدافع  
البدهييات واما قوله وانما تعلم انها كاهها  
في سبب الحركة الشوقية التشبيهية  
على قياس واحد فاعلم انه لما قام  
الدلالة على ان الافلاك متحركة  
بالاستدانة عاد الى ما ابتدأ به اولاً من  
ان كل جسم متحرك بالاستدانة  
فلا بد وان يكون حركته شوقية

تشبيهية على ما مر وهذا الحكم غير مختص  
ببعض الاكبر دون البعض ومن المتقدمين  
من توقف فيه وقال لافلاك الكلية  
تسعة ولكل واحد منها محرك  
يحرك الشوق الى التشبه فاما الكرات  
التي يتفصل اليها الفلك الواحد  
مثل ذلك القمر فانه يتفصل الى اربع  
كرات فلا بد ان يكون لكل  
واحد من هذه الكرات محرك خاص  
او لجموعها محرك واحد واما الشيخ  
فقد جزم ههنا بانه لا بد وان يكون  
لكل واحد منها محرك خاص لان  
المحرك بالاستدانة اذا ثبت ان حركته  
ليست الا شوقية تشبيهية وجب ان يكون  
الحال في كل الكرات كذلك واما  
قوله وتعلم انه ليس يجوز ان يقال  
السافل منها معشوقه الخاص هو  
ما فوقه فعلم ما تبين قبل ذلك من انه  
لا يجوز ان يكون معشوق الكرة  
السافلة في حركتها الكرة العلية  
واما قوله وتعلم انه لم يختلف اوضاعها

اقول الصريح الخاص والعميم يختلف التأويل والتعريف بحسب الاشخاص  
والاوقات والاعادات لان الانتقال الخيلي لا يفتقر الى تناسب حقيقي اما  
يكفي فيه تناسب ظني او وهمي وذلك يختلف بالقياس الى كل شخص  
ويختلف ايضا بالقياس الى كل شخص واحد في وقتين او بحسب عادتین  
وباقى الفصل ظاهر وبه قد تم المقصود من الفصلين المتقدمين وتم الكلام  
في هذا المطلوب \* اشارة \* ( انه قد يستعين ببعض الطبائع بافعال يعرض  
منها للحس بحيرة والخيال وقوة فليست هذه القوة المتألفة للغيب تلقيا صالحا  
وقد وجه الوهم الى عرض يعينه فيتحقق من ذلك فله مثل ما يؤثر عن قوم  
من الاثراك انهم اذا فرغوا الى كاهنهم في مقدمة معرفه فرغوا الى شد  
حائط حدا فلا يزال ياهث فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطوي بما يخيّل  
اليه والمستمعون يضبطون ما يراه ظاهرا وضبطا حتى يجهوا عليه تدبيرا ومثرا ما يشغل  
بعض ما يستنطق في هذا المعنى بنا لشي من شفاف مرعش للبصر برجرجه  
او مدهش اباه بشفيفه ومثل ما يشغل بنا مل اطخ من سواد براق وباشياء  
تترقق وباشياء تمور فان جميع ذلك مما يشغل الحس يضرب من التحير  
وم يحرك الخيال تحريكا بحيرا كانه اجبار لا طمع وفي حيرتهما اهتبل فرصة  
الخلاصة المذكورة واكثر ما يؤثر هذا في طبائع من هو بطبعه الى الدعش  
اقرب ويقبول الاحاديث الختلفة اجدر كالبه والحيين وربما اعان  
على ذلك الاسهاب في الكلام الختلط والايهام ليس الجرح وكل ما فيه  
تحير وتدهيش فاذا اشتدت توكل الوهم بذلك الطلح لم يلبث ان يعرض  
ذلك الاتصال فتارة يكون الحواس الغيب ضربا من ظ فوى فتارة يكون  
شبهها بختطاب من جنى او هدف من غائب وتارة يكون مع ترى شيء  
للبصر مكافحة حتى تشاهد صورة الغيب مشهدة ( يؤزاي يروي والشد  
الحديث العد والمسرغ واهت الكلب اذا اخرج لسانه من الفم  
او الهطش وكذلك الرجل اذا عبي والرعش الرعدة وارعشه اي ارعد  
والرجرجة الاضطراب والدهش التحير وادهشه اي حيره وترقق  
اي تلاث ولا يلم وتمور مورا اي تموج موجا واهتبل الفرصة اغتنامها  
والاسهاب اكثار الكلام والميسر المس يقال للذي به مس من جنس مسه من  
وانتوكل اظهار العجز والاعتماد على الغير وفلان يكافح الامور اي  
ببشرها بنفسه واما الاشياء التي ذكرها مما يشغل تأمل من يتنطق

وحركاتها ومواضعها بالطبع الاوليست من طبيعة واحدة بل هي طبائع شتى وان جيفها بحسب  
القياس الى الطبائع العنصرية طبيعة خامسة فاعلم ان المراد منه بيان ان كل واحد من الافلاك مخالفا  
للاخر في طبيعته وماعيته وحاصل الكلام في ابدالة على ذلك ان لكل واحد من الافلاك شيكلا ومقدارا



يوصفوا حيزا يستحيل حصوله الا بخرقا خلا فهما في هذه اللوازم اما ان يكون للجسمية وهو محال او لما يحل فيها وهو  
اركان لا زماما المحال وان لم يكن لازما لم يكن لازما لاسيما لازما ولما لا يكون حلا فيه ولا محلا وهو باطل لانه ان كان  
جسما او حيزا باعاد التقسيم في اختصاصه تلك الحصة وان لم يكن **٤٠٦** حيزا ولا حيزا باكان

في مقدمة معرفة فالتسوية الشرف المرش لا صرر حرجته كون كاور  
لمضاع اوان حاجة لمضعة اذا ادري تحيل شعاع الشمس اواله انة اتويه  
لمستقيمة والمدحش لا صرر لشفقة يكون كاور "سا في الس-تر  
واما اللطخ من سواد براق وهو اطع بالمر الابهام المدهر وبياض واد  
المتسبث بالنقد حتى يصير سودا فا ويقاد به اس المتسبث كاسراج  
فانه يحجر الناظر اليه والاشياء التي تترق وتكاز جاحد الوة لم وما  
المضرة بحيال الشمس اواله لفة والاشياء التي تمور كالماء ادى توج  
شديدا في اثناء او غيره لالاح امع اواريج عليه اولغايا س-سيد  
وما يشبهه وباقى الكلام طرر والعرض من هذا الفصل ايرد المستشهد  
باسار المذكور فيمضي من الفصول بحجى بحرى الامور الصبيح  
\* تنبيه \* (اعلم ان هذه الاشياء ليس سبل الادل وهو والسهم-د  
ايها انما هي طنون امكانية صراهم من امور عتليه وقلة وان كان  
ذلك امرا مستعدا لو كان ولكنها تجرب لم-ثبتت طلب اس-بها ومن  
السعادات التبعد لحي الاستبصار ان يعرض اليهم هذه الا-واسي انه هم  
ويشاهدونها مرارا متواليه في عزمهم حتى يكون ذلك نجو في ثبات  
مر عجب له كون وصحة وداعية الى طلب سببه هذا اصغر سمات مودة  
وطمئت النفس الى وجود تلك الاسباب وحنن الوهم فله به رض  
لحقر فيسار بارأه بها وذلك من احسب انما اعد اعظم المهمات ثم  
في او اوصفت حزيات هذا ال- في ماعربا وفي حكا من صدق  
طال الكلام ومن لم يصدق الجندها عايد ان لا يصدق بعض الفصل)  
اقول يقال ربأت القوم ربا اي رقتهم وذلك اذا كنت اياهم طبيعة فوق  
شرف وهذه استعارة اضعه للفق المطامع على العيب القياس الى مار  
اقدي وباقى الفصل طرر وهما آخر كلامه في كفيذ الاخبار عن لعب  
\* تنبيه \* (واعلم ان عديا عث من العرب ين اخسار كاه تأتي بقلب الة دة  
فتبادر الى التاكذيب وذلك مثل ما قال ابن عارفا استقى لانس فسقوا  
او استشى اياهم سموا او سموا عليهم فحسب بهم وزاوا او هلكوا او حده  
آخرو دعاهم فصرف عنهم ارباء و اوتان راييل واطوفان او حسع  
امعهم سمع اولم يهر غنهم طار او شل ذلك ممسالا وحذق طريق المجتمع  
الصريح فودف ولا تعجب فان لامثال هذه اسما في اسرار الطبيعة وربما

نسبت الى الكل واحدة ولا يكون  
بعض الاجسام بل روم بعض لا وصف  
اولى من البعض فاما ان يكون تلك  
الصفات لازمة للكل فيثبت ذير مع  
الاختلاف هذا خلف او لا لم  
شيء منها شيئا منها هذا ايضا  
خلف واما ان يكون ذلك لاختلاف  
محال حسماتها او ذاهم الحق فظهر  
ار هيولات الاقلاق مختلفة بالمساحة  
تلك تلك كل واحد منها  
ما استحال على الآخر ثبث اربول  
كل واحد من الاجسام الفلكية  
مخالفة بالمساحة لبيولى الآخر وهي  
باسرها مخالفة لمولى الاجسام  
الغضربية فيكون الطبيعة الفلكية  
ضبيعة جنسه بانسداد الى الطبع  
الغضربية وهي الطبيعة الحماة  
ويدخل تحت ذلك الجنس انواع  
تمامه شرع بعد ذلك في بيان انه  
لا يجوز ان يكون شيء من الاجسام  
الفلكية عليه لآخر وانه اعلم  
\* الطريقة الرابعة \* في اثبات الحقول  
ستة فصول وهو ان نقيم ادلة  
على انه لا يجوز ان يكون شيء  
من الاجسام ولا شيء من القسوى  
الجسمانية علة لشيء منها وظهرار  
المؤثر فيها ليس هو الله تعالى لاستحالة  
ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد  
فلا بد وان يكون عللها موجودا  
بجدة وهو المطلوب فاما انه لا يجوز

ان يكون شيء من الاجسام علة لشيء منها وقد ذكر السجهم ساديلين كاسياتي بينهم \* هراية \* **٤٠٧** باني

(اذا فرضنا حيزا يصدر عنه فعل فانما يصدر عنه اذ صار شخضا ذلك الشخص المين فلو كان جسم فاكى علة لجسم فاكى  
بحره لكان اذا اعتبرت جال العلول مع وجود العلة وجدتها في حيز الامكان واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة



وجودها ولكن وجود المحوى وعدم الخلاء في الحوى هما معا فاذا اعتبرنا شخص الحوى العلة فكان هذا الحوى  
 ان كان لا يشخص اليه متقدم في الوجود على شخص المعادول فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع  
 وجوده او غير احدهم ١٠٧ وحده كان وجوده مع وجوده كالألاء المحوى واجبا مع وجوده

وقد بان انه يكون ممكن مع وجوده  
 وان كان غير واجب فهو ممكن في نفسه  
 واجب بعلة فإلخلاء غير متمتع بذاته  
 بسبب قد بان انه متمتع بذاته وليس  
 شيء من السماوات له لما تحتها والمحوى  
 فيه واما ان يكون المحوى له لما هو  
 اشرف واقوى واعظم منه اعني  
 المحوى وهو غير مذموم اليه وهم  
 لا يمكن) \* انهم \* المطالب  
 من هذا الفصل بان انه ليس شيء  
 من الكرات السماوية له للعرض  
 واسلم ان ذلك ممكن فرضه على وجهين  
 احدهما ان يكون الحوى له للمحوى  
 وثانيهما ان يكون المحوى له للمحوى  
 الشيخ ابتداء باطل القسم الاول  
 فغيره ما ذكره من الدلالة انه  
 لو كان الحوى له للمحوى لكان  
 مقدما عليه لكن لا في محال والمقدم  
 منه بيان الشرطية ما مر من ان العلة  
 لا بد وان تكون متقدمة على المعلول  
 بين امتناع اتالي او وجود  
 المحوى مع عدم الخلاء وعدم الخلاء  
 مع وجود الحوى لان عدم الخلاء  
 واجب لذاته والواجب لذاته لا يتأخر  
 عن غيره وجود المحوى مع ما هو مع  
 الحوى وما مع المع مع وجود المحوى  
 مع وجود الحوى فيستحيل ان يكون  
 متأخرا عنه وان شئت فقل وجود  
 المحوى وعدم الخلاء معا فلو تقدم  
 الحوى على المحوى تقدم على عدم

يتأني الى ان نفس بعضها دليل ( ادول لما نرى من بياضها بيت الثلث  
 المشهورة التي تنسب الى العارفين وغيرهم من الاولياء اراد ان يند على  
 سبب سر الافعال السومة بخوارق العادة فذكرها في هذا الفصل  
 وذكر اسمها في الفصل الذي يلوه وانما قال بكادنا في قلب العادة  
 ولم يقل تأتي بقلب للعادة لان تلك الافعال ليست عند من يقف بالله  
 لوجه اياها بخارقة عادة اياها خارجا بآقياس الى ما لا يعرف تلك  
 العمل والموتان تلي وزن السوزان مرت يقع في الهيم اما الموتان على  
 وزن الحيوان فهو على ما في من الحيوان من اعديت وجه غير مناسب لهذا  
 لم يضع \* تذكرة وتب \* ( انفس قدما لك ان انفس النماطة ان  
 علاقتها مع البدن - لافه - صعبا صريحا عذيقا - سلم  
 ان تمكن هذه العقول منهم ومائة من يد ياردي الى يدها مع يد يده  
 بالجوهر حتى ان وهم الماشي على جرد معروض فوق فضاء سهل في زلاوة  
 ما لا يفعله وهم منه وبلع على قرار ويتع اهرم ماس تعمر مزح  
 مدرجا او دعة او انتاء امرض اراماق منها لا تسمى ان يكون  
 لبعض النفوس ملكة يمدى اثرها بدنها وكون اقواتها كآلة نفس مالم  
 وكما تؤثر بكيفية مزاجية يكون قد ثرت لمسا لجميع ما مددته اذم ديها  
 هذه الكيفيات لاسم في جرم مدارولى بهتة - ست نخضع مع بدنه لا  
 وقد علمت انه ليس كل من يحار ولا كل من يدور - لان شان - كور  
 لبعض النفوس هذه القوى حتى يمدى في اجرام حرة - تفعل عندهم - يقول  
 بدنه ولا يستلزم ان يمدى من مواها الحاسد الى قوى نفوس اخرى  
 بفعل فها لاسيما اذا كانت شجنت ملكها بغير فواسا البنية - قاه -  
 متقهر شهوة او غضا او حوا من غيرها ( قول التذكرة في هد  
 الفصل لست ان احدهما ان النفس ان طقة ليست بقطعة في بدن انما هي  
 قائمة بذاته بالارتقاء لها بالبدن غيرت في البدن انصرف الاحرار هيئة  
 الاختفاد المتكئة في النفس وما يدعها كالبحر من وانتهت  
 كالخوف واخرج قد تدى الى بدنها مع مدية النفس بالجواهر للبدن والبيت  
 الحاصلة فيه من تلك الهيات انسانية ومما يؤكده ذلك امر ان احدهما  
 ان توهم الماشي على جذع زلقه اذا كان اجذع فوق فضاء ولا يزلقه اذا  
 كان على قرار من الارض والاشي رتوهم الانس نمدى غير من اجبه اما على  
 الارض او في فضاء فليس طرده حده وذهضه بحملته اصفه - قور -

الخلاء لا يصح لان عدمه على ما هو عدمه لا يمكن عدمه مع عدمه  
 واجبا لغيره وهو محال لان عدم الخلاء واجب لذاته ولقائل ان يقول ان الشرطية ممنوعة فابينا في النقط  
 الخامس اننا لا نعقل من تقدم العلة على المعلول الا مجرد تأثيرها فيه وانه ليس هناك تصور زائد على ذلك ثم







فلو كان جسم فلكي علة لجسم فلكي تحويه لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وجد بها الامكان  
 فاما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة وجوبها فاعلم ان المراد منه انما ثبت ان وجود المعلول متأخر  
 عن وجود العلة وحسب \* ٤٩ \* ان يكون امكان المعلول مقارنا لوجود العلة لان امكان المعلول

سابق على وجوده ووجود  
 العلة ايضا سابق على وجود  
 المعلول فكل واحد منهما اعني  
 وجود العلة وامكان المعلول سابق  
 على وجود المعلول فوجب ان يكونا  
 معا فظهر انه لو كان الحاوي علة  
 للمعوى لكان وجود الحاوي مع  
 امكان المعوى واما قوله لكن وجود  
 المعوى وعدم الخلاء في الحاوي معا  
 فاعلم ان المراد منه ان يبين استحالة  
 اشئ وهو ان يكون وجود الحاوي  
 مع امكان المعوى وبين ذلك يار قال  
 وجود المعوى وعدم الخلاء في الحاوي  
 معا وهذا ظاهر بل ربما ظن لشدة  
 معيتها ان عدم الخلاء هو عين وجود  
 المعوى على ما قررناه قبل واما قوله  
 فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي العلة  
 كان معه للمعوى امكان لان تشخص  
 العلة مقدم في الوجود والوجوب  
 على تشخص المعلول فاعلم ان هذا  
 الكلام ليس فيه الايمان ان الحاوي  
 لو كان علة للمعوى لوجب ان يكون  
 وجوده متقدما على وجود المعوى  
 وان يكون مقارنا لامكان وجوده  
 وهذا هو الذي قررناه في اول الفصل  
 فيكون مكررا والاولى حذفه لئلا  
 يتشوش نظم الحجج بسببه فانك لو حذفته  
 وضمت ما قبله الى ما بعده انتظم  
 الكلام هكذا لكن وجود المعوى وعدم  
 الخلاء في الحاوي معا فلا يتخلو اما ان

ان اوهم ، انفس بل العصب والعرح ادراكات وهيات تحدث في النفس  
 بواسطة الآلات البرنية كان هذا الاعتراض ساقطا وايضا هذا  
 الذي ذكره في هذا الموضع قول الشيخ ان هذا لا يورث استطنونا مكانية  
 امت اليها ، وورثية انه هي تجارب لما ثبت طاب اسب بها والالم يجوز  
 الاكتفاء بالجهل في بيان الدعوة الذكورة \* اشارة \* ( هذه الدعوة  
 ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلى لما يفهم من هيئة غشائية تصير  
 للنفس الشخصية تشخصها وقد يحصل لمزاج يحصل وقد تحصل  
 بضرب من الكسب بجعل النفس كالجمرة لشدة الذكاء كما يحصل الاولياء  
 الله لا يرار ) اقول لما ثبت وجود قوة لبعض النفوس الانسانية اعني القوة التي  
 هي مبدأ الافعال الغريبة المذكورة وجب استنادها الى علة يختص بذلك  
 البعض من النفوس فذكر الشيخ ان تلك العلة يجوز ان يكون عين ما يتشخص به  
 ذلك البعض من النوع ويجوز ان يكون امرا غيره اما حاصلا بالكسب  
 او لا بالكسب فان الاقسام هذه لا غير وتقرر كلامه ان يقال هذه  
 القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلى منسوبة الى الهيئة النفسانية  
 المستفادة من ذلك المزاج التي هي بعينها التشخص الذي تصير النفس  
 معه نفسا شخصية وربما يحصل بمزاج طار وربما يحصل بالكسب  
 كما الاولياء والفاضل السارح ذكر ان الشيخ انما احتاج الى اثبات علة  
 لهذه الخصوصية لكون النفوس البشرية عنده متساوية في النوع  
 مع انه لم يذكر شي من كتبه على ذلك شهة فضلا عن حجة والجواب  
 ان وقوع النفوس البشرية تحت جسد نوعي واحد كاف في الدلالة  
 على تساويها في النوع وذلك مع وضوحه مما ذكره الشيخ في مواضع  
 غير معدودة من كتبه \* اشارة \* ( والذي يقع له هذا في جملة  
 النفس ثم يكون خيرا رشيدا هي كمال نفسه فهو ذو معجزة من الانبياء  
 او كرامة من الاولياء وتزيد تركته لنفسه في هذا المعنى زيادة على مقتضى  
 جبلته فيبلغ المبلغ الاقصى والذي يقع له هذا ثم يكون شريرا ويستعمله  
 في الشر فهو الساحر الحدث وقد يكسر قدر نفسه من غلوته في هذا  
 المعنى فلا يلحق شأ و الاذكياء فيه ) اقول الغلو العاوى والشأ والغاية  
 والامد والمعنى ظاهر وهو دال على ان الجبلية والكسب لا يجتمعان  
 الا في جانب الخير فلذلك كان ذلك الجانب البعد من الوسط من الجانب

يكون عدم الخلاء واجبا \* ٥٢ \* مع وجوب الحاوي او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان  
 المعوى واجبا مع وجوبه ولا بد في تقرير هذه المقدمة من ان يقال لان مغارق المغارق وان كان عدم الخلاء غير واجب  
 مع وجوب الحاوي كان ممكنا لذاته وهو محال فهذا تمام تقرير هذه الحجج فظهر ان شيئا من الافلاك الحاوية لا يكون



ثلاثة اشياء من المحويات واما قوله واما ان يكون المحوى دالة على ما هو في نفسه لا على ما هو في غيره والاشرف الاقوى لا يكون معلولا للاخس الاضعف ولتأمل ان يقول اتفق اهل التحقيق على ان الكلام المنى على الخسة والشرف خطابي لا برهاني \* وهم وتنبه \* ( واما لك \* ٤١٠ \* ) تقول بان دالة الجسم

الذي به بلاء \* اشارة \* ( لاصابة بالعين يكاد ان تكون من هذا القبيل والمبدأ فيه حالة نفسانية موجبة بؤثر بها في المنهج منه شخصيتها وانما يستبعد هذا من يفرض ان يكون المؤثر في الجسم ملاقيا ومرسل جزء او متفقد كيفية في واشطة وممر نابل ما صلتها استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار ) اقول ان تلك النقضات من المرض وما يشهده يقال ذلك فلان اي دنق وضني ونهكته الحمى اي اظته ومن يفرض يوجب وانه قال الاصابة بالعين يكاد ان تكون من هذا القبيل ولم يجزم بكونه من هذا القبيل لانها لم يجزم بوجوده بل هي وامثالها من الامور الظنية وانما اثر في الاجسام بالملاقاة كسخن النار القدر مثلا ومنه جذب المغناطيس الحديد وبارسال الجزء كبريد الارض والماء ما يعلو هاما من الهواء بانفذ الكيفية في الوسط كسخن النار الماء الذي في القدر بل كاتارة الشمس سطح الارض على مقتضى الرأي العامي \* تنبيه \* ( ان الامور الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة من مبادئ ثثة احدها الهيئة النفسانية المذكورة وثانيها خواص الاجسام العنصرية مثل جذب المغناطيس الحديد بقوة تخصه وثالثها قوى سماوية ينهها بين امرجة اجسام ارضية مخصوصة بهيات وضعية او بنيتها وبين قوى نفوس ارضية مخصوصة باحوال فلكية فعلية او انفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة والسحر من قبل القسم الاول بل المعجزات والسكرامات والبرنجات من قبل القسم الثاني والطلسمات من قبل القسم الثالث ) اقول لما فرغ عن ذكر السبب لجميع الافعال الغريبة المنسوبة الى الاشخاص الانسانية حاول ان يبين السبب لسر الحوادث الغريبة الحادثة في هذا العالم فجعلها بحسب اسبابها محصورة في ثلثة اقسام قسم يكون مبدؤه لنفوس على ماضي وقسم يكون مبدؤه الاجسام السفلية وقسم يكون مبدؤه الاجرام السماوية وهي وحدها لا يكون سبب الحوادث ارضي مالم ينضم اليها قبل مستند ارضي وما في الكتاب ظاهرة الفاضل الشارح جعل القسم المنسوب الى الاجسام العنصرية باسرها نيران نجات وعد جذب المغناطيس الحديد من جلالها وذلك مخافة العرف ولكلام الشيخ لانه نسب النيران نجات وجذب المغناطيس معا الى ذلك القسم ولم يذكر ان ذلك القسم نيران نجات وكذلك في الطلسمات \* نصيحة \* ( اياك ان يكون تكيسك وتبرك عن الامة هوان تنبري منكر الكل شيء فذلك طيش وعجز اس الخرق في تكذك

الحاوي السماوي غير جسم فلا بد من ان تقول انه يلزم من غير جسم حاو ومحوى سواء كان عن واحد او عن اثنين ولا محالة ان امكان الخلا مع وجود الحاوي قد يعرض ههنا كما عرض فيما مضى ذكره لا لك نجعل الحاوي وجودا عن علة قبل وجود المحوى فاسمع واعلم ان الحاوي انما كان وجوده يصحب امكان المحوى اذا كان علة تسبق المحوى فيكون للمحوى مع وجوده امكان حين يتجدد بوجوده السطح فلا يجب معه ما يملأه وان كان معلولا بل يجب بعده واما ان لم يكن علة بل كان مع العلة لم يجب ان يسبق فحدد سطحه الداخل وجود الملاء الذي فيه لانه ليس هنالك سبق زمني اصلا واما الذاتي فائما يكون للعلة لا لما ليس بعلة بل مع العلة بل تقول ان الحاوي والمحوى وجبا معا من شيتين \* التفسير \* تقرير هذا السؤال ان الارام الذي ذكر محوه على من جعل الحاوي علة للمحوى لازم عليكم في قولكم ان علتها ليست جسما ولا جسمانيا فان عندكم دالة الحاوي سابقة على دالة المحوى بالذات واذا كان كذلك فحين صدر الحاوي عن العلة السابقة لم يكن المحوى صادرا عن علة وحينئذ يلزم تأخر المحوى عن الحاوي فاجاب بذكر الفرق وهوان المحوى اذا كان معلولا بالحوى كان متأخرا عنه فيلزم

امكان الخلا فاما اذا كان معلولا بالعلة الذي هو مع الحاوي لم يلزم تأخره عن الحاوي حتى يلزم امكان الخلا وانما لم يلزم تأخره عنه لان تقدم العلة على المعلول ليس بالزمان حتى يجب ان يكون مامع المتقدم متقدما واكنه بالعلية فالعلة متقدمة على المعلول لكن الذي مع العلة اذا لم تكن



لأنه لم يكن له ثم على المدلول في الالة فظهر انه لا يلزم من كونه الحاوي مقارنا للالة المتقدمة على المحوى كونه متقدما عليه فهذا حاصل الجواب وهو بناء على ان ماع المتقدم بالذات لا يجب ان يكون متقدما وقد عرفت ان اصل الدليل مبنى على ٤١١ ان ماع المتأخر بالذات يجب ان يكون متأخرا بالذات ولا بد

من الفرق بين هذين المقامين فانه صعب جدا وههنا بحث آخر وهو ان الشيخ قال واما التقدم الذاتي فاما يكون للالة لا ليس بهالة وفي هذا الكلام انظر لان التقدم الذاتي ينقسم الى التقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين والواحد ليس علة الاثنين والى التقدم بالعلة كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح فالقول بان التقدم الذاتي انما يكون للالة ليس بجيد وعند ذلك لقائل ان يقول هب ان ماع العلة لا يجب ان يكون قبل بالالة لكن لم لا يجوز ان يكون قبله بالطبع لا ينشأ ان التقدم بالذات جنس تحته نوتان ولا يلزم من انتفاء احد لهما الجنس انتفاء الجنس ويتقديران ان يكون الحاوي متقدما على المحوى بالطبع لا بالالة ماد الامزام \* وهم وتنبه \* (اولئك تريد فتقول اذا خرج على الاصول التي تقررت انه قد يوجد من غير جسم حاو وآخر غير جسم يوجد منه هذا الآخر المحوى فيكون وجوب الحاوي مع وجوب الغير الجسم الاخر بالذات ولكن المحوى معلول لغير الجسم الاخر فانه اذا اعتبرته معية مع هذا الآخر كان ممكنا فيكون في حال ما يجب الحاوي فالمحوى ممكن فجوابك ان هذا هو المطلب الاول عند التحقيق وجوابه ذلك بعينه فان المحوى انما هو ممكن بحسب قياسه الى الآخر

مالم تستبين لك بعد جليلة دون لحرق في تصدقك مالم تقيم بين يدك بينة بل عليك الاعتصام بحبل التوقف وان ازيجت استكار ما يوعا سمعت مالم يشر من اسمه لانه لك فالصواب ان تسرح امثال ذلك الى بقعة الامكان مالم يذكرك عنه قائم البرهان اعلم في الطهارة عجب ولفوى العالمة الفعالة والقوى السائلة المنفصلة اجتماعات على عرائب ) اقول انبر له اى اعترض له واقل قبله والطيش التران يكونا والخفة والحرق ما يقابل الرفق وسرحت الماشية اى انفستها واهملتها وذا داي طرد والغرض من هذه التصحيحة الذهبى عن مذاهب المتفلسفة الذين يرون انكار ما لا يحيطون به علما وحكمة وفلسفة والتنبه على ان انكار احد طرفي الممكن من غير حجة ليس الى الحق اقرب من الافرار بطرفه الآخر من غير بنية بل الواجب في مثل هذا المقام التوقف ثم ختم الفصل بان وجود العجائب في عالم الطبيعة ليس بعجيب وصدورا عرائب عن الفاعلات العلوية والعاقلات لسفلية ليس بغريب \* خاتمة ووصية \* (ايها الاخ انى قد مخضت لك في هذه الاشارات عن زبدة الحق والتمتت في الحكم في لطائف الكلم فصنته عن الجاهلين والتبذلين ومن لم يرزق الفطنة والوقادة والدرية والعادة وكان صفاه مع الفاعة او كان من ملحة هؤلاء الفسفة ومن همجهم فان وجدت من تثق بنقاء سريره واستقامة سيرته ويتوقفه عما يذمرع اليه الوسواس وينظره الى الحق بعين الرضا والصدق فانه ما يستلزم منه مدرجا محزا مفرقا مستفرسا عما تسلفه لما تستقبله وسماهده بالله وباءن لا بخارج لها ليجرى فيما تاتي محراك متاسياك فان اذعت هذا العلم اواضته فالة بيني وبينك وكفى بالله وكيفا ) اقول يقال مخضت اللبن لاخذ زبد الزبد زبد اللبن والى بدها حص منه والقنى والقنية الشئ الذى يؤثر به الضعيف وابتذال الثوب استهائمه وترك صيانه والوقاة المشتعلة بسرعة والدرية والمادة الجرائنة على الحرب وكل امر وصفاه ميلة والفاعنة من الناس الكثير المتخاطون والحد في الدين اى حاد عنه وعدل عنه والهمج جمع الهجمة وهى ذباب صغير يسقط على وجوه الغنم والجبروا عينهما ويقال للرماع من الناس الحق انما هم همج ووثق يثق بالكسر فيهما وينسرح اى يتبادر والوسوسة حديث النفس والاسم منها الوسواس ودرجه الى كذا اى ادناه منه

الذى هو علة وذلك القياس لا يفرض فيه امكان الخلا بوجه انما يفرضه تحدد الحاوى في باطنه ثم تحدد الحاوى لاسبق له على المحوى وليس كل ما هو بعدم فهو بعد لان القليلة والبعدية اذا كانتا بحسب العلية والمعلولية فيث لم يكن علة ولا معلولة امكن قليلة ولا بعدية ولما لم يجب ان يكون ماع العلة علة لم يجب ان يكون ماع



التي لا يمكن قبلها (الابالزمان) الشرح \* هذا السؤال الاول بعينه مع الجواب الاول فلا فائدة في التطويل  
 والله اعلم \* وهم وتنبية \* (ولذلك تقول ان الحاوي والحوي جميعا بحسب اعتبار نفسيهما غير واجبي الوجود  
 فيخلو مكانيهما غير واجب الوجود فاسمع ان هذين اذا اخذا ٤١٢ مع ممكنين لم يكن هنالك تحديد

لشيء ولا مكان ان لم يلا كان خلاءا  
 يعرض ما يعرض اذا كان محدد  
 فيلزم مع تحديده ان يكون الحد محيطا  
 بلا اوضح محيط بلا فيكون خلاءا  
 \* التفسير \* هذا سؤال آخر وتقريره ان  
 الحاوي والحوي كل واحد منهما ممكن  
 لذاته واذا كان عدم الخلاء ووجود  
 الحوي معا وكان وجود الحوي ممكنا  
 لذاته كان عدم الخلاء ايضا ممكنا  
 لذاته فاجاب بان عدم الحوي لا يلزم  
 منه وجود الخلاء مطلقا بل بشرط  
 حصول السطح الداخل من الحاوي  
 اولا وانما يكون للسطح الداخل  
 من الحاوي تقدم على الحوي لو كان  
 حلة له وحينئذ يلزم المحال فاما اذا  
 لم يكن كذلك لم يكن الاشكال واردا  
 \* اشارة \* ( وهذا القول واحد بعينه  
 نسب التقدم الى صورة الجسم الحاوي  
 ونفسه التي يكون كصورته اولى  
 بجلته ) \* التفسير \* لو كان الحاوي  
 حلة للمحوي سواء جعلت جملة الحاوي  
 بمادته وصورته حلة للمحوي او جعلت  
 صورته الجسمية او نفسه الجسمية  
 حلة للمحوي لزم المحذور وبالجملة  
 فعلي جميع التقديرات يكون الاشكال  
 المذكور عائدا لان حلة ما لم يتم  
 ذاتها استحالة صيرورتها موجبة للمحلول  
 \* تذييل \* قد استبان ان هاتين الاجسام  
 السماوية حلا لبعضها البعض وانت  
 اذا فكرت مع نفسك علمت ان الاجسام

على التدرج والاستفراس طلب الفراسة واسفست اي اعطيت في تقدم  
 وتأني به اي تعزى به واذا ع الحسبراي افشاء واعلم ان العقلاء اذا اعتبر  
 عقائدهم بالقياس الى المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية كانوا امامة عند  
 لها واما معتقدين لاضدادها واما خالفين عندهما غير مستعدين لاحدهما  
 وكل واحد من المعتقدين لاضدادها اما ان يكونوا بازيين او مقلدين  
 فهذه خمس فرق والمعتقدين للحقايق الجرمون يفترون الى واسين  
 والى طالبين والطالبون الى طالبين يعرفون قدرها والى طامنين لا يعرفون  
 قدرها والواصلون مستغنون عن التعلم فيبقى هنالك فرق منهم اولهم  
 هم الطالبون الذين لا يعرفون قدرها وهم المبتدئون والثاني المعتقدون  
 لاضدادها وهم الجاهلون والثالث الخاون من الطرفين وهم الذين  
 لم يرزقوا الفطنة والوقادة والدربة والعبادة والرابع المقلدون  
 لاضدادها وهم الذين صفة هم مع الفضة والخامس المقلدون  
 لها وهم ملحدة هؤلاء المتفلسفة ووجههم واما الفرق السادسة وهم  
 الطالبون الذين يعرفون قدرها فقد امر الله تعالى باربعة امور اثنان  
 راجعان اليهم في انفسهم احدهما الى عقولهم النظرية وهو الوثوق  
 بنفاسيريتهم والثاني الى عقولهم العملية وهو الوثوق باستقامة سيرتهم  
 واثنان راجعان اليهم في انفسهم بالقياس الى مطالبهم احدهم بالقياس  
 الى المعارف المناقضة للحق وهو تحرزهم عن منال الاقدام وتوقفهم  
 عما تسرع اليه الوسواس وثانيهما بالقياس الى طرف الحق وهو نظرهم  
 الى الحق بعين الرضاء والصدق ثم امر بعد وجود هذه الشرائط  
 بالاحتياط البالغ عقلا ووهما حسب ما ذكره ونظم به وصيته وهو آخر  
 فصول هذا الكتاب وهذا ما تيسر لي من حل مشكلات كتاب الاشارات  
 والتنبهات مع قلة البضاعة \* وقصور الباع في هذه الصناعة \* وتعذر  
 الحال وتراكم الاحوال \* والزام الشرط المذكور في مفتاح لا قوال \* وانا توفيق  
 ممن يقع اليه كتابي هذا ان يصلح ما يعسر عليه من الخلل والفساد \* بعد  
 ان ينظر فيه بعين الرضاء ويتجنب طريق العناد \* والله ولي السداد والارشاد \*  
 ومنه المبدأ واليه المعاد \* رقت اكثرها في حال صعب لا يمكن اصعب منها  
 حال \* ورسمت اغلبها في مدة كدورة بال \* لا يوجد اكد منه بال \* بل في ازمة

انما تفصل بصورها والصور القائمة بالاجسام والتي هي كمالية لها  
 انما يصدر عنها افعالها بتوسط ما فيه قواها ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم من هولي او صورة  
 حتى يوجد هولي او لافيه جديهما الجسم فاذن الصور الجسمية لا تكون اسبابا لهوليات الاجسام ولا لصورها



بل لعلها تكون معدة لاجسام آخر لصور ما يتجدد عليها (أو أراض) \* التفسير \* لما فرغ من الحجة المذكورة صرح الآن بالنتيجة المطلوبة وهي انه لا يجوز ان يكون شيء من الاجسام علة لشيء منها ثم ذكر حجة اخرى على هذا المطلوب \* ٤١٣ \*

او كان الجسم علة لجسم آخر لكانت علية العلة اما ان تكون بهيولاه او بصورته او بهما جميعا والاول باطل لان الهولي قابلة والتي الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا ولقاتل ان يقول ان الشيخ نص في النمط السابع على ان علم الباري تعالى بغيره صور موجودة في ذاته وعلة تلك الصورة هي ذاته وذاته بسيطة فيكون البسيط فاعلا وقابلا معا والى ايضا باطل لان العلة الموجودة للشيء لا بد وان يكون علة اول لا جزاءه على ما مر يساؤه في النمط الرابع و اجزاء الجسم هي الهولي والصورة فلو جعلنا صورة جسم علة للجسم آخر لوجب ان يكون الصورة علة اول لا لصورة الجسم المعلوم والهولي لا ثم بواسطة ذلك الجسم لكن يستحيل ان يكون الصورة الحسية علة للصورة والهولي لان الصورة انما تفعل بمشاركة الوضع ويستحيل ان يكون للصورة التي فرضناها علة وضع مع الصورة المألولة والهولي المألولة ويجب ههنا تفسير قولنا الصورة تفعل بمشاركة الوضع اولاً ثم بيان استحالة تحقق ذلك ههنا ثانياً اما الاول وهو ان القوة الجسمانية انما يظهر اثرها اولاً في محلها ثم فيما يماس محلها ثم في المماس لماس يماس محلها وكلما سكن الشيء اقرب الى محاسنة محلها كان حصول الاثر فيه

يكون كل حرم منها طرفاً لفصة وعذب باليم \* وندامة وحسرة عظيم \* وامكنة توفد كل أن فيها زبانية نار جهيم \* ويصب من فوقها ساجيم \* ماضى وقت ليس عني فيه قطر \* ولا بالي مكدر \* ولم يحى حين لم زد المي \* ولم يصف همى وغمى \* نعم ما قال الشاعر بالفارسية (بكر د اكر د خود چندانكه بينم \* بلا اكشترى ومن نكيم) ومالى ليس في اعتداد حيوتى زمان ليس \* لو اياها وادب المستلزمة للتدائمة الدائمة \* والحسرة الابدية \* وكان استمرار عيشى امير جيوشه غموم \* وعساكره هموم \* اللهم نجنى من تراجم افواج البلاء \* وتراكم اوج العناء \* بحق رسولك المحتبى \* ووصيه المرتضى \* صلى الله عليهم ما وآلهما وفرج عني ما اتا فيه بلا آله الا انت وانت

ارحم الراحمين

م م

قبل حصوله فيما كان ابعد من محله واذا ظهر التصور ظهر التصديق بالاستقراء وايضاً فانما اثر القوة فيما يقرب من محلها وفيما يبعد عنه لو كان على السواء حتى ان القوة الثارية الحسالة في هذا الجسم بسخن البعيد عن هذا المحل كما بسخن القريب منه لم يكن حصولها في هذا الجسم اولى من حصولها في سائر الاجسام لانه اذا كان



جسمها سواء بالنسبة الى كل الاجسام لم يكن لها اختصاص بشئ من الاجسام ولو كان كذلك، كانت القوة جسمية  
 بل كانت مجردة فظهر المراد من قولنا لصورة الجسمانية لا تفعل الا بمشار كذا الوضع واما اني وهو انه ليس  
 بين الصورة التي فرضناها علة وبين الصورة والهيولى اللتين فرضناهما معاولتين وضع فلان الهيولى في ذاتها  
 غير مختصة بغير ووضع والالكانت الهيولى نفس الجسم واذا لم تكن مختصة بوضع ووضع احتمال ان يكون لشي  
 آخر قرب وبمدى نسبة اليها وذلك ما اومى بالضرورة فثبت ان الصورة الجسمانية لا تفعل الا بمشار كذا الوضع وثبت انه  
 يستحيل حصول الوضع بينها وبين الصورة والهيولى فاذا لم يستحيل كونها ساعلة لهما ولا احتمال ذلك مستحيل  
 كونها ساعلة للجسم على ما مر تقريره فثبت انه يستحيل ان يكون الجسم علة للجسم لنرجع الى التفسير  
 اما قوله وثبت اذا ذكرت علمت ان الاجسام انما تفعل بصورة فالمراد من ذلك ان اجسام الهيولى لا  
 يستحيل ان يكون فاعلا لان الواحد لا يكون فاعلا وقابلا معا فبذلك الطريق ان الاجسام لا تفعل الا بصورها  
 واما قوله والصورة القسامة بالاجسام والتي هي كناية لهما انما يصدر عنها افهالها بتوسط ما يده قوامها  
 فالمراد منه ان الصور منها ما يكون حاة في الجسم كالجسمية والسارية والهوئية وغيرها وما لا يكون  
 حاة فيها ولكنها تكون صور اكالية لهما كالنفس الناطقة للانسان فانها غير حاة في بدن الانسان ولكنها صور  
 كالية فاما النوع الاول فلا يفعل الا بمشار كذا الاجسام على ما مر تقريره واما نوع الثاني فذكر ان فاعلا  
 لو لم يكن بمشار كذا البدن اكانت غنة في ذاتها وفي جمع افهالها عن الجسم فيكون عقلا محض لا نفسا واما قوله  
 ولا بتوسط الجسم بين الشئ وبين ما ليس بجسم من هيولى او صورة حتى يوجد ههما اولافيو حديثهم الجسم فالمراد  
 منه بين يتناهاته يستحيل ان يكون الجسم متطوعا بين الشئ وبين ما ليس بجسم وما قوله فان الصورة  
 الجسمانية لا يكون اسبابا لهيولات الاجسام ولا بصورها فالمراد منه ان الصور الجسمانية لا يمكن ان لا يكون شئ  
 فيها اسبابا لهيولات الاجسام وبصورها واذا كان كذلك استحال كونها ساعلة للاجسام واما قوله بل لهما  
 تكون معدة لاجسام اخرى لصور ما يتجرد عليها او اعراض فالمراد منه ان هذه الصورة وان لم يكن عالا  
 مؤثرة واكد لها معدة للصور والاعراض المتجددة فيها تارة بواسطة المماساة كالماء الذي يتسحق بمجاورة النار  
 او المساماة كما في تأثيرات الكواكب وههنا آخر الكلام في الطرق الدالة على اثبات العقول وبيان احكامها  
 \*المسئلة اربعة\* في بيان ترتيب الوجود ستة فصول \*هداية وتحصيل\* (فقد بان لك ان جواهر غير جسمانية موجودة  
 وانه ليس واجب الوجود الا واحدا فقط لا يشارك شيئا آخر في جنس ولا نوع فتكون هذه الكثرة من الجواهر  
 الغير الجسمانية معلولة وقد علمت ايضا ان الاجسام السماوية معلولة لعل غير جسمانية فتكون هي من هذه الكثرة  
 وقد علمت ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون مبدأ لاثنتين معا لا بتوسط احدهما ولا مبدأ للجسم لا بتوسط  
 فيجب اذن ان يكون العلول الاول منه جوهر من هذه الجواهر العقلية واحدا وان يكون الجواهر العقلية  
 الاخر بتوسط ذلك الواحد والسماويات بتوسط العقلية) \*التفسير\* المراد من هذا الفصل انه ثبت  
 فيما مر القول بوجود عقول مجردة وهي ممكنة الوجود لما ثبت ان واجب الوجود يستحيل ان يكون اكثر  
 من واحد وثبت الآن ان الاجسام السماوية معلولة لعل غير جسمانية فهذه العقول والاجسام لا بد من  
 استنادها الى الله تعالى لكن قد ثبت في النقط الخامس ان واجب الوجود يستحيل ان يصدر عنه اكثر من معلول واحد وذلك  
 العلول الواحد لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا والالكان علة لسائر الممكنات وقد بطل ذلك فلا بد وان يكون  
 العلول الاول جوهر عقليا وان يكون سائر العقول بتوسط ذلك العقل وان تكون الاجسام بتوسط تلك  
 لعقول \*زيادة وتحصيل\* (وليس يجوز ان يترتب العقلية ترتيبها ويلزم الجسم السماوي عن آخره لان كل جسم سماوي  
 مبدأ عقليا اذ ليس الجرم السماوي بتوسط جرم سماوي فيجب ان يكون الاجرام السماوية يتدنى في الوجود مع استمرار  
 باق في الجواهر العقلية من حيث لزوم وجودها تازلة في استفادة الوجود مع زول السماويات) \*التفسير\*



\* التفسير \* لما ثبت ان ههنا عقل ولا و اجساما فلا يخلو اما ان يقال صدر عن كل عقل عقل فقط الى ان ينتهي الامر الى آخر العقول ثم يتبدى السماوات من ذلك العقل الاخير واما ان لا يكون كذلك والاول محال لان العقل الاخير لا يجوز ان يصدر عنه الافلاك واحد لان الواحد لا يصدر عنه الا واحد وسائر الافلاك لا يمكن استنادها الى الاول لك لاخر لما ثبت ان فلان لا يجوز ان يكون حلة لفلك آخر ولا يجوز استنادها الى سائر العقول لانا على هذا الفرض قلنا ان شأ من العقل لم يصدر عنه الفلك الا العقل الاخير ولما بطل هذا القسم ثبت ان الاجسام السماوية تتبدى في الوجود مع استمرار الجواهر العقلية فيصدر عن العقل الاول عقل وفلك ثم عن ذلك العقل عقل آخر وفلك آخر الى آخر المراتب ولما قيل ان العقل لا يجوز ان يقال انه صدر عن العقل الاول عقل واحد فقط وعن ذلك الواحد واحد آخر الى الالف واكثر بحيث لا يصدر عن العقل الاول العقل واحد ثم بعد ذلك يوجد عنه عقل يصدر عنه عقل وفلك ثم عن ذلك العقل عقل آخر فلك آخر وبالجملة يكون في اول الامر عقول كثيرة نازلة من غير افلاك ثم يكون عقل ثم بعده عقول اخر كثيرة من غير افلاك ثم بعد ذلك عقل اخر وفلك آخر وعلى هذا التقدير لا يلزم ان يكون الاجرام السماوية مساوية للعقول \* زيادة ونحصيل \* (فن الضرورة اذن ان يكون جوهر عقلي يلزم عند جوهر عقلي وجرم سماوي ومعلوم ان الاثنين انما يلزمان من واحد من حيتين ولا حيتي اختلاف هناك لا ما كان لكل شيء منها انه بذاته امكاني الوجود وبالاول واجب الوجود وانه بعقل ذاته ويعقل الاول فيكون بماله من عقله الاول الموجب لوجوده و بماله من حاله عنده مبدأ الشيء و بماله من ذاته مبدأ لشيء آخر ولانه معلول فلا مانع من ان يكون هو موقوما من مختلفات وكيف لاوله ماهية مكانية ووجوده هو من غيره واجب ثم يجب ان يكون الامر لصوري منه مبدأ للكائن الصوري والامر الاشبه بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة فيكون بماله عاقل الاول الذي وجب به مبدأ لجوهر عقلي وبالاخر مبدأ لجوهر جسماني ويجوز ان يكون للاخر تفصيل ايضا الى امرين يصير لهما سببا للصورة ومادة جسميتين ) \* التفسير \* لما ثبت ان العقل الاول لا بد وان يكون مبدأ لجوهر آخر عقلي وجرم سماوي وقد عرفت ان المأولين لا يصدران عن حلة واحدة الا لما فيها من الكثرة فينتهي ان يعرف الكثرة التي في العقل الاول لكن لا كثرة فيه الا انه يمكن بذاته واجب بالاول وانه يعقل ذاته ويعقل الاول فيكون بكونه عاقل الاول واجبا له شيء و بماله من ذاته وهو الامكان حلة لشيء آخر ولا استحالة في ان يكون في جوهر العقل الاول هذا النوع من الكثرة لانه يمكن بذاته فلا امتناع في تقوّم بمقومات وكيف لا نقول ذلك وهو يمكن لذاته واجب بغيره ثم اذا ظهر هذان الاعتباران في العقل الاول وجب استناد العقل والافلاك اليهما ثم يجب ان يكون الامر الصوري مبدأ للمعلول الصوري والامر الاشبه بالمادة حلة للمعلول الاشبه بالمادة فيكون بكونه عاقل الاول واجبا له حلة للعقل الثاني وباعتبار الآخر وهو كونه ممكنا لذاته حلة للافلاك واعلم ان هذا الكلام اوهن من بيتا تنكبوت وهو ركيك جدا وقد استقصينا الكلام في شرح ركائها في سائر كتبنا الا اننا شبرهنا الى بعض النكت فنقول كلام الشيخ في هذا الفصل مخبط في هذا الكتاب وفي سائر كتبه لان كلامه مشعر نارة بانه لا يصدر عقل وفلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان لذاته والوجوب بغيره وتارة بانه يعقل نفسه ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه ان يفصل القول فيه ويبين ان لصدر المطولين هو الامكان او الوجوب او علمه بذاته او علمه بهته فان الجمجمة غير لا ثقة بهذا الموضع ونحن نتكلم بعون الله على التعمين معاققول ان الامكان والوجوب بالغير والوجود فشي من هذه الثلاثة لا يصلح للعلية اما لا مكان فلو جوه الاول هو ان الامكان ليس امرا وجوديا وما لا يكون موجودا لا يكون حلة للوجود اما الصغرى فقد مر تقريرها في النمط الخامس والذي نريد الان ان نقول لو كان الامكان امرا وجوديا لكان اما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته والاول باطل والا لكان واجب الوجود اكثر من واحد وايضا فلان الامكان صفة مفقودة الى الموصوف والمفتقر الى الغير لا يكون واجبا لذاته وان كان ممكنا فاما ان يفقر الى حلة او لا يفقر الى حلة



فان لم يقتصر الى علة فقد استغنى المكن عن العلة وذلك سبب اثبات واجب الوجود وان افتقر فمتدا ما انا ارى  
 واما العقل الاول واما شئ ثالث والا لاول باطل لان الباري تعالى علة لوجود العقل الاول فلو كان ايضا علة لوجود  
 ذلك الامكان لكان قد صدر عنه محاولات وذلك يهدم قاعدة هذا الباب والثاني ايضا باطل لان علة اشئ  
 الموجود متقدمة بالوجود دلي العلول عندهم فلو كان العقل الاول علة لا مكان نفسه لزم ان يكون وجوده  
 سابقة على امكانه وذلك محال لان وجوده من غيره وامكانه من ذاته وما بالذات اقدم مما بالغير والثالث ايضا  
 باطل لان ما عدا الباري تعالى والعقل الاول معلول العقل الاول فليزمن ان يكون معلول العقل الاول علة  
 لامكانه فليزمن ان يكون امكانه متأخرا عن وجوده بآثار وهو محال فثبت ان الامكان لا يمكن ان يكون امرا  
 وجوديا واما بيان الكبرى فهو ان العدم الصرف المستحيل ان يكون علة للموجود اوجزا منها اذ اوجاز ذلك  
 لجواز استناد جميع الممكنات الى العدم الصرف وهو سبب اثبات واجب الوجود فلهذا برهان قاهر على  
 ان الامكان لا يجوز ان يكون علة لوجود افلاك واي عاقل يجوز ان يقول المقتضى لوجود هذه الاجسام  
 العظيمة مجرد وصف عدمي لا يثبت له اصلا وانما يجب ان هؤلاء تفقوا على ان لا يجوز ان يكون جسم علة لجسم  
 آخر وعلاوة ذلك ان الجسم من كبر الهوى والصورة لا تفعل الا بمشركة الهوى والهوى ذاتها قابل  
 ولا معنى لفعل الا بالامكان فلا محل ما بين الجسم وبين الامكان من هذا التعلق العبد اخرجوا الجسم عن  
 ان يكون له صلاحية العلة والتأثير ثم جاؤا وجعلوا نفس الامكان علة ما هذا الا من التعسف الشديد الخجة الثانية  
 ان الادلة الدالة على ان الوجود في لموجودات امر واحد وان الجسمية في الاجسام واحدة فهي ايضا  
 دالة على ان الامكان في الممكنات امر واحد وقد تقرر في بداية القول ان حكم الشئ حكم مثله فوصلح  
 امكان العقل الاول لان يكون علة لاشئ اصلح كل امكان لا يكون علة لذلك الشئ فاذا اصلح امكان العقل الاول  
 لان يكون علة لتلك الاول فليصلح امكان ذلك الفلك نفسه لان تكون علة لوجود نفسه وحيث يكون الفلك  
 موجودا لذاته ويخرج عن كونه ممكنا فالحاصل ان الامكان لو كان علة لشيء لوجب ان لا يكون في الوجود  
 موجود ممكن ولما كان التالي محالا فالقديم مثله واما ان مجرد الوجود لا يصلح للعلية فالامر فيه ايضا كذلك  
 لان وجود كل شئ يساوي وجود غيره ولو اصلح وجودا لعلية لصلح كل وجودا لها واما كونه واجبا بالغير فهو  
 ليس بصفة ثابتة والالكانات ممكنة لان وجوه بالغير اضافة عارضة بالنسبة الى العبر والاضافات متأخرة وبممكنة  
 فلا بد لها من سبب فيكون وجوه زائدا عليه وازم التسلسل فظهر انه لا امكان ولا لوجود ولا الوجود  
 بالغير صالح للعلية واما الاحتمال الثاني وهو ان يجعل كون العقل علة لذاته وادته علة للمعلولين المذكورين  
 فلانا قد دللنا في سائر كتبنا على ان علمه بذاته وبقية لا بد وان يكون زائدا على ذاته وحيث يعود البحث عن علة  
 ذلك الزائد ولنساعد الان على ان علم الشئ بنفسه ولغيره قد يكون نفس نفسه في الجملة فقول علم العقل  
 الاول بنفسه ولعلته اما ان يكون نفس نفسه او زائدا عليها فان كان الاول معلوم انه لاكثر فيه الا بالامكان  
 والوجود والوجوب وحيث يعود الاشكال الاول وان كان زائدا عليه فاد الطلب في علة حصول ذلك  
 الزائد واشكال آخر وهو ان كل علمين تعلقا بمعلوم واحد من وجه واحد فهم امثالان لان العلم عندكم  
 صورة مساوية للمعلوم فاذا كانت العلوم واحدا كانت الصورتان متساويتين واذا كان كذلك استحال ان يكون علم  
 العقل بنفسه علة للفلك وعلم معلوله به علة لعقل آخر لاستحالة ان يكون الاشياء المتساوية مختلفة في اللوازم ولا دافع  
 لهذا السؤال الا ان المعلول لا يعرف علمته كما تعرف تلك العلة نفسها ثم تن وقت المساعدة على ان هذه  
 الاعتبارات صالحة للعلية ولكنها غير كافية وذلك لان الفلك ليس موجودا واحدا بل هو من كبر عن الهوى  
 والصورة الجسمية والصورة النوعية والمقدار الخاص والشكل الخاص والوضع الخاص وبالجملة فله من كل مقولة  
 من المقولات العشر نوع او انواع فهذه الامور الكثيرة اذا اسندها الى جهة واحدة في العقل الاول



من رتبة نفسا اثرها واحد. اياها. و قد حصل لهم في القعدة الاساسية  
 لاسكانات انهم مع اولئك من اسماها. و قد كانوا هم في قسومات  
 فمعه ش. و قد حصل له المركب. و قد كان له اثره و ماته لما كان في  
 مقدماته. و قد حصل له اثره في اولئك. و قد كان له اثره في  
 هم اصنامهم لا يقبلونه. و قد كان له اثره في اولئك. و قد كان له اثره في  
 من الالهة. و قد كان له اثره في اولئك. و قد كان له اثره في  
 الالهة هي الجزاء. و قد كان له اثره في اولئك. و قد كان له اثره في  
 اثني. و قد كان له اثره في اولئك. و قد كان له اثره في  
 اوشيا. و قد كان له اثره في اولئك. و قد كان له اثره في  
 لمكة. و قد كان له اثره في اولئك. و قد كان له اثره في  
 ذلك. و قد كان له اثره في اولئك. و قد كان له اثره في  
 نفس. و قد كان له اثره في اولئك. و قد كان له اثره في  
 و اسما. و قد كان له اثره في اولئك. و قد كان له اثره في  
 التي ذكرها من. و قد كان له اثره في اولئك. و قد كان له اثره في  
 التي صفها. و قد كان له اثره في اولئك. و قد كان له اثره في  
 في المية. و قد كان له اثره في اولئك. و قد كان له اثره في  
 و ان. و قد كان له اثره في اولئك. و قد كان له اثره في  
 من ثمة. و قد كان له اثره في اولئك. و قد كان له اثره في  
 او. و قد كان له اثره في اولئك. و قد كان له اثره في  
 في الجسوع. و قد كان له اثره في اولئك. و قد كان له اثره في  
 و. و قد كان له اثره في اولئك. و قد كان له اثره في  
 نعا. و قد كان له اثره في اولئك. و قد كان له اثره في  
 تعالى. و قد كان له اثره في اولئك. و قد كان له اثره في  
 بالمادة. و قد كان له اثره في اولئك. و قد كان له اثره في  
 ان. و قد كان له اثره في اولئك. و قد كان له اثره في  
 يقول. و قد كان له اثره في اولئك. و قد كان له اثره في  
 في هذا. و قد كان له اثره في اولئك. و قد كان له اثره في  
 سيد. و قد كان له اثره في اولئك. و قد كان له اثره في  
 للعقل. و قد كان له اثره في اولئك. و قد كان له اثره في  
 ان. و قد كان له اثره في اولئك. و قد كان له اثره في  
 بمكان. و قد كان له اثره في اولئك. و قد كان له اثره في  
 ويسمون. و قد كان له اثره في اولئك. و قد كان له اثره في  
 يجب. و قد كان له اثره في اولئك. و قد كان له اثره في  
 فان. و قد كان له اثره في اولئك. و قد كان له اثره في  
 مكان. و قد كان له اثره في اولئك. و قد كان له اثره في



في العقل الاخير فوجب ان يصدر عنه ايضا عقل آخر وفلك آخر ولم جريا الى ما لا نهاية له فاجاب عنه  
باناقلنا المعلوم ان المختلقات لا بد وان ينسب الى هذين الاعتبارين في العلة والموجبة الكلية لا تنعكس كلية  
فلا يلزم ان يقول هذا ان الاعتباران في العلة لا بد وان يكونا مصدرين للمعلولين المختلفين ونحوه وهو ان كل  
عقل مخالف بماهية سائر العقول واذا كان كذلك فمن المحتمل ان لا يكون ماهية عقل بحيث يقتضي معاولا  
وماهية العقل الاخر يكون مخالفة لماهية الاول ولا يقتضي ما فيه من الامكان والوجود شيئا وانه لا  
ان يقول فاذا لم يجب من حصول الاعتبارين في العقل حصول المعلولين عنه فلم لا يجوز ان يقال العقل الاول  
وان حصلت الجهتان فيه لكنه لا يكون علة للمعلولين بل يحصل عنه عقل واحد ومن ذلك الواحد  
عقل آخر ولم جريا على هذا الى ما شاء الله ثم بعد يوحده العقل الذي يصدر عن وجوده وامكانه فلك وعقل  
ثم ان العقل الذي هو علة الفلك الاخير وان لم يصدر عنه فلك لكنه يصدر عنه عقل آخر ولم جريا الى  
ما شاء الله وبالله الجلالة فالعقول المساوقة للاول يكون متوسطة بين العقول المفردة او يكون الامر كذلك في احد  
الطرفين او يكون الامر كذلك في بعض الوسائط دون البعض وعلى هذا التقدير يبطل ما يذكره  
من ان مراتب العقول بحسب مراتب الكرات وهذا السؤال في ذكره مرة لكننا اعديناه ههنا لانه كان  
له مزيد توجه على كلام الشيخ ههنا \* نذكر \* (فالاول يبدع جوهر عقليا هو بالحقيقة مبدع بتوسطه جوهر عقليا  
وجرما سماويا وكذلك عن ذلك الجوهر العقلي حتى يتم الاجرام السماوية وينتهي الى جوهر عقلي لا يلزم  
صنعه جرم سماوي) \* التفسير \* العرض ان يبين كيفية ترتيب العقول والسموات فقال الباري تعالى يبدع جوهر  
عقليا هو بالحقيقة مبدع لانه تعالى اعطاه لوجود من غير توسط شيء لا مادة ولا زمان ولا غير ثم يصدر عن ذلك العقل  
عقل آخر وفلك وكذلك عن ذلك العقل عقل آخر وفلك وينتهي الى جوهر عقلي لا يكون عنه جرم سماوي وانما ان يقول  
قدينا انه لا سبيل لكم الى القطع بانه صدر عن العقل الاول عقل وفلك وان لم ان قوله الاول يبدع جوهر عقليا  
وبتوسطه جوهر عقليا وجرما سماويا لا يعني به ان الباري تعالى اثنى وجود العقل الثاني حتى يكون المؤثر والمؤثر  
للعقل الثاني هو الباري تعالى بواسطة العقل الاول بل المؤثر في العقل الثاني هو العقل الاول وقوله ان الباري تعالى  
يؤثر فيه بتوسط العقل الاول كلام محاذي حقيقته ما ذكرناه \* اشارة \* (فيجب ان يكون هيولى العالم العنصري لازمة  
عن العقل الاخير ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولا يكتفي ذلك في استقرار  
لرؤسها ما لم يقتزن بها الصور واما الصور فيفيض ايضا من ذلك العقل ولكن يختلف في هولائها بحسب  
ما يختلف من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المختلفة ولا مبدأ لاختلافها الا الاجرام السماوية بتفضيل  
ما الى جهة المركز مما يلي جهة المادة لمخاطبة احوال يدق عن ادراك لاوهام تفاصيلها ان فطنت بجملة ما وهناك  
توجد صور العناصر ويحب فيها بحسب نسبها من السماوية ومن امور منبجئة عن السماوية امتزاجات مختلفة الاعدادات  
لقوى تعدها وهناك يقبض النفوس النباتية والحيوانية والناتجة من الجوهر العقلي الذي يلي هذا  
العالم وعند الناطقة تقف ترتيب وجود الجواهر العقلية وهي المحتاجة الى الاستكمال بالآلات البدنية  
وما يليها من الاضافات العالية وهذه الجملة وان اوردناها على سبيل الاختصاص فان بأمك ما اعطيت  
من الاصول يهديك سبيل تحقيقها من طريق البرهان) \* التفسير \* لما تكلم في كيفية صدور سموات عن علوها اراد ان  
يتكلم في كيفية وجود العناصر واعلم ان العقل الاخير عندهم الذي يسمونه بالعقل الفعال ليس هو المدبر لكرة القمر  
بل العقل الفعال معلول العقل المدبر لكرة القمر وهو علة لهيولى عالم الكون والفساد ولا يجوز ان يكون هو وحده  
مستقلا بعلة صورها لان الاجرام العنصرية قابلة للكون والفساد فلها هيولى مشتركة ونسبة العقل الفعال الى جميع  
تلك الهيولات والى جميع الصور على السواء فليس بان يكون سببا لا تصاف بعض الاجسام بانشارية والبعض الارضية  
اولى من العكس ولان نسبة جميع الهيولات الى جميع الصور على السواء ومع التساوي لا يمكن الترجيح \* فاذن \*



فان يتوقف فيضان لصور عن العقل الفعال على ان يصير استعداد المادة لقبول بعض الصور اتم من استعدادها لقبول سائر اقسامه فترجح الاستعداد كما نت تلك الصورة اولى بالفيضان من العقل الفعال من سائر الصور ثم لا بد من سبب لتلك الاستعدادات المختلفة ولا سبب لها الا اجرام السماوية بصفة فضل ما يلي جهة المركز مما يلي جهة المحيط هذا عبارة الكتاب ومعناها ان الاجسام التي في داخل كرة القمر لا بد وان يكون بعضها في المركز وبعضها في المحيط والذي يكون قريبا من المحيط اولى بالطاقة والجزء الذي يكون قريبا من المركز اولى بالكثافة والبرد فاختلاف الاجسام في قرب بعضها من المركز وبعضها من المحيط هو الذي لاجله استعدت تلك الاجسام للصور المختلفة واما قوله وباحوال يدق عن ادراك الوهم في صيغها وان فطنت بحججها فإلزام ان اختلاف الاجسام في القرب والبعد عن الفلك كما يحتمل ان يكون سببا لاختلاف استعداداتها فإلزام ان الصور المختلفة فكذلك يمكن ان يكون امورا خراسا لتلك الاستعدادات المختلفة مثل ان يضاف تلك الاختلافات الى طبائع كرات اربع من الافلاك او كواكب اربعة وهذه الامور وان عرفت على سبيل الجملة لكن الجزم بها وتفصيل القول فيها متعذر واما قوله وهناك توجد العناصر ويجب فيها بحسب نسبها من السماوية ومن امور منبعثة عن السماويات امتزاجات مختلفة الاعدادات لقوى تعدها فاعلم انه لا تكلم في كيفية استناد العناصر الاربعة الى علامها اراد ان يتكلم في مقتضى لامتزاجاتها وما ذلك الا اختلاف نسب السماويات اليها فان الشمس اذا قرمت من سمت الرأس منحى الهواء واذا بعدت عنه يبرد ويحصل بسبب الحر والبرد امتزاجات مخصوصة مذكورة في العلوم الجبرية وههنا بحث وهو ان مقتضى لهذه الامتزاجات لا يجوز ان يكون قوى منبعثة من جرم الفلك لان الافلاك عندهم بسائط تحكم كل جانب منه مسنوا لحكم سائر الجوانب واذا كان كذلك لم يلزم من حركة الفلك واختلاف نسب اجزائها الى اجزاء العناصر احكام مختلفة بل مقتضى لهذه الامتزاجات قوى منبعثة من الكواكب سواء كانت محسوسة مختلفة او غير محسوسة لان طبائعها مختلفة ويختلف نسبها الى العناصر بسبب حركات اكثرها ولهذا السر اضاف الشيخ اختلاف احوال هذه العناصر الى السماوية لا الى السماوات واما قوله امتزاجات مختلفة الاعدادات لقوى تعدها يعني به انه اذا حصل الامتزاج استعد ذلك الجسم بتلك الكيفية المزاجية لقبول قوى مخصوصة عن واعب الصور حاصلة بعد حصول تلك الاستعدادات واما قوله وهناك يفيض بعض النفوس النباتية والحيوانية من الجوهر العقلي الذي يلي هذا العالم فالرأى ان عند حدوث الامزجة تفيض النفوس النشئة من العقل الفعال المدير لهذا العالم واما قوله وعند التساطعة تقف رتب وجود الجواهر العقلية وهي المحتاجة الى الاستكمال بالآلات البدنية وما يليها من الافاضات العسالية فالرأى ان النفوس التساطعة في آخر مراتب الجواهر المجردة لحاجتها الى الاستكمال بالآلات البدنية والاستفادة من الافاضات العالية وهذا الكلام بحث عن احوال النفوس وخارج عن البحث عن كيفية درجات العلويات فهذا هو الشرح ثم ههنا شك في موضعين فالاول انا وقفنا صدور الصور العنصرية عن العقل الفعال على حدوث الاستعدادات الثمانية في المواد العنصرية واستندنا هذه الاستعدادات الى اختلاف احوال السماوية فنقول هذه الاستعدادات اما ان تكون امورا حيوية او لا تكون فان كانت امورا حيوية وقد استندناها الى اجرام السماوية فحينئذ قد اعترفنا بان اختلاف احوال السماوية صالحة لان يكون مؤثرة في حدوث اشياء واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال هذه الصور العنصرية انما حصلت من اختلاف احوال السماوية حتى يقع الاستعداد عن استنادها الى العقل الفعال لا يقال الفرق هو ان الصور الجسمانية انما يفعل بمشاركة الوضع وقد عرفت ان الوضع مع الهول والصور الجسمانية محال فلا جرم يستحيل ان يكون صورة جسمانية على الجسم واما الوضع مع الجسم القابل للاعراض والكيفيات ممكن فلا جرم كان تأثير الجسم في ثبوت هذه الاحوال ممكنا معقول لا نأقول فيلزمكم امكان استناد جميع الكيفيات والقوى والاعراض الحاصلة في عالمنا ماعدا الصور الجسمانية الى اجرام الفلكية وانتم لاتقولون بذلك



[illegible]



\* تنبيه \* ( تأمل كيف ابتدأ الوجود من الاشرف ولاشرف حتى انتهى الى الهوى ثم عاد من الاحس فالاحس  
 الى الاشرف فالاشرف حتى بلغ النفس الناطقة واعتل المستفاد كانت النفس الناطقة التي هي موضوع ما  
 لا دور له عقول غير منطبعة في الجسم تقوى له ان هي ذات آفة بالجسم فاستحالة الجسم عن ان يكون  
 آفة له وحافظا للعلاقة معه ياوت لا يصير هره بل يكون اقرب به هو مستفيد الوجود من الجواهر الناقية )  
 \* التفسير \* في هذا الفصل مطاوع فالدرل كبة تزيل الموحورات الى الاحس فالاحس ثم كيفية  
 صعودها مرة اخرى الى الاشرف فالاشرف اما المزل ولان اول لموجودات هره لله تعالى وهو الاجل  
 الاشرف ما هه اجل من ان يصف لي شيء باه الله تعالى عن مقتضيات الافكار والادبار ثم يليه العقول  
 ثم النفوس السماوية ثم الاجراء اله كية ثم له ريد ثم ما فيها من الصور ثم الهوى والهوى الى احس  
 الجواهر الناقية باقوة لا بافعل وما الوجود فلان الهى الى التي اما لما يتصف بالجسمية ثم بالصور البوصية  
 ثم احدى مركب في كسر ما هه من قوة تضاد يحصل فهاش بهما بالاجرام السماوية في الاعتدال والعد  
 من صدم في مربع التات ثم الما ون ثم لاد سال ونك بحصول نفسه ان طعة ثم للنفوس مراتب  
 وحدها اريد بر مثلا مستعدا وهنالك يكون آخر مراتب الانسانية ص تيا لاول درجات الملائكة المطاوع  
 اما ان النفس الناطقة باقوة بعد الموت وعلى هذا المطاوع دلان احدهما ماذك في هذا الموضع  
 ووهو ثبت ان النفس الناطقة التي هي محل الصور العقلية غير حالة في الجسم وتعلق لها بالبدن  
 في ذنمها ويجررها بل تعلقها به ليكون هو آله لرا في اكتساب الكمالات رتبت ان الدالة لمؤثرة في وجود  
 له من الناطقة هي الجواهر العقلية الدقية ذ فساد الجسم فقد فسد ما لا حاجة للنفس في وجودها اليه  
 مع ان الله المؤثرة في وجود النفس باقية وذاك ذلك وجب بقاء النفس بعد فساد البدن وهذه الناطقة هي  
 التي ارادها صاحب المعبر في كتابه وطول نفسه في تقريرها \* المسئلة ثمانية \* ( في ان النفس الناطقة  
 غيبة في ذاتها في تعقلاتها عن هذا لانها في اخيرة فصول ) \* تنبيه \* ( ذاك ان النفس الناطقة  
 تداسستادت ملكة الاتصاف باعفا العمل لم يضرها عند ان الآلات لاها به تريد انها كما علمت لا بالها  
 واولقات بالهالكات لا يعرض للآلة لال البية الارى يعرض للقوة العالمة كلال كما يعرض لا محاسة لقوى  
 الجسم والحركة ولكن ليس يعرض هذا الكلال بل كثير اما يكون القوى الحسية والحركية في طريق  
 الانحلال والقوة العقلية اما ثابتة واما في طريق النمو لا ريداد وانس اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة  
 كلال يجب ان لا يكون لها فعل بنفسها وذلك لانك علمت ان استثناء عين التالى لا يتبع واريدك يسا فاقول  
 ان الشيء قد يعرض له من غيره ما يشعه من فعل نفسه فليس ذلك دليلا على انه لا فعل له في نفسه واما اذا  
 وحده لا يشغله غيره فلا يفتح اليه فدل على انه لا فعل له ) \* التنبيه \* ( ناسى هذا الفصل بالتمهيد لانه مستل  
 على بيان ان النفس خير هذا البدن وغيرها فيه وكان الانسان عى من رؤية نفسه حتى اشتد به خيره وهذا  
 الفصل سبب لان يصير بصيرا بنفسه فلا يكسب بالتبصرة ثم تقوى ما بين نف ذات النفس بعد فساد البدن  
 شرعا في بيان ان عاقبتهم لمعزلاتها باقية ايضا بعد فساد البدن للمذكورة بعينها في المسئلة السابعة  
 وهي ان الله بل للصور العقلية جهر النفس والاعمال لها هو الجواهر العقلية وهما موجودان بعد فساد  
 البدن ومتى كان الفاعل والقابل موجودين كما كانا من غير تغير اصلا وجب حصول الاثر فوجب بقاء تلك  
 العقلية بعد الموت لكن هه سؤلا وهو ان يقا هب والقابل هو النفس وان الفاعل هو العقل لكن لم لا يجوز  
 ان يقال ان تعلق النفس بالبدن شرط لاستعدادها لفعل تلك الصور عن العقل ثم ان الشيخ لا اراد دفع  
 هذا الاحتمال ذكر ادلة على ان النفس الناطقة في ذاتها وفي تعقلها لمعقولاتها غير محتاجة الى شيء من الاعمال  
 الدنسة في تلك الاداة انها لو علمت باكها لكاز متى عرض للآلة كلال واختلال وحب اربعة ض للقوة



ايضا كلال واتسالى كاذب فالمقدم منه بيان الشرطية ان الشئ متى كان محتاجا الى غيره كان الخلل في المحتاج اليه موجبا وقوع الخلل في المحتج لانه لو استمر حال المحتاج على فهم واحد سواء اختلف المحتج اليه او لم يخل قدح ذلك في احتياجه اليه وبيان كذب اتالي ان البدن يأخذ زمان الكهولة في الانحطاط والنقصان مع ان القوة العقلية رعا قويت في ذلك الوقت فعلنا انه لا يلزم من اختلال البدن اختلال حال القوة دائما فان قيل اليس ان الانسان يصير في آخر الشيخوخة خرقا ويتقص عقله فهنا اختلت القوة العاقلة لاختلال البدن اجاب باننا اذا قلنا لو كانت القوة العقلية بدنية لاختلت عند اختلال البدن فاذا قلنا لكنها اختلت عند اختلال البدن كما قد استثنينا عين اتالي وانه غير منتج اما اذا رأينا في بعض الاوقات انها لا تختل عند اختلال البدن حتى قلنا لكنها اختلت عند اختلال البدن كان ذلك استثناء لتقيض اتالي وانه ينتج تقيض المقدم وعكس ان يقال ايضا اننا لا نجعل اتالي الشرطية مطلقا اي لا نقول لو كانت القوة العاقلة بدنية لاختلت عند اختلال البدن بل نجعله دائما فنقول لو كانت بدنية لاختلت عند اختلال البدن دائما كما بينا بالحجة ثم انه لا يلزم من اختلالها في بعض الاوقات عند اختلال البدن ان يقال انها اختلت عند اختلال البدن دائما فظهر انه لا يلزم مما ذكره صدق استثناء عين اتالي مع انه لو صدق ذلك ايضا لم يكن منتجا ثم الجواب الحكمي ان الحكم الواحد بالشموع يجوز ثبوته بعالم مختلفة فاختلال احوال القوة العاقلة يجوز ان يكون لاختلال مجملها الذي هو البدن ويجوز ان يكون لذلك بل لان اشتغالها بتدبير البدن واستغراقها فيه يمنعها من ان يتفرغ فعمل نفسه واداء احتمال الامر ان سقط ما ذكره فهذا تمام الكلام في تقرير ما ذكره واقتل ان يقول لم لا يجوز ان يزل القوة العاقلة بدنية والمعتبر في بقاءها على كمالها بقاء البدن على حده من الصحة فاما ما وراة ذلك الحد من الصحة فانه غير معتبر في بقاء كمال القوة العقلية ثم ان ذلك الحد باق الى آخر الشيخوخة والنقصان الحاصل في زمان الكهولة نقصان واقع في الامر الزائد على المقدار المعتبر من الصحة في بقاء كمال القوة العقلية ولا جرم لم يلزم من النقصان الحاصل في زمان الكهولة نقصان ما في القوة العقلية فاما في آخر زمان الشيخوخة لما وقع الاختلال ايضا في ذلك القدر المعتبر لا جرم اختلت القوة العاقلة حينئذ واذا كان هذا الوجه محذورا لا يستدل به وما يحقق ذلك وهو ان المعتبر في بقاء القوة الحياتية قس من الصحة بحيث لو دخل ذلك المقدار لم يبق القوة الحيوانية والزائد على ذلك القدر غير معتبر فيه حتى ان تلك الزيادة سواء وجدت ازلت فان القوة الحيوانية باقية واذا قل ذلك في القوة الحوائية التي هي جسمانية بالانفاق فلم لا يجوز مجملها في القوة العاقلة لا يقال هب ان ما ذكرتموه محتمل لكن انري القوة العاقلة قد يزداد كمالها وقوتها في زمان الكهولة فن ان حصل ذلك الكمال حال اختلال البدن لا نقول هذا ايضا واراد عليكم لان ذات النفس الكامنة موجودة في الاحوال كلها واستكمالها انما يكون بسبب القوى البدنية فكيف حصل في زمان اختلالها فعلنا ان هذا الاشكال مشترك ثم الجواب عنه على القواين واحد وهو ان زمان الكهولة زمان حصلت فيه العلوم الكثيرة للقوة العاقلة والقوة العاقلة باقية على كمال قوتها فتستعين القوة العاقلة بتلك العلوم فلا جرم سارت في هذا الحلة اكل واكثر علما وزيادة بصيرة (نأمل ايضا ان القوة القائمة بالابدان يكلها تكرر الافعال لاسيما القوية وخصوصا اذا اتجهت فعلا فعلا على النور وكان الغرض من تلافى الحل غير مشعور به كرايحة الضعيفة اثر القوية وافعال القوة العاقلة قد يكون كثيرا بخلاف ما وصفت) \* التفسير \* هذه حجة اخرى على ان القوة العاقلة في ذاتها وفي تعملاتها غنية عن البدن وتقريرها ان القوى البدنية لها خاصيتان احدهما انها يكلها تكرر الافعال القوية لاسيما اذا فعلت فعلا بعد فعل على الفور وذلك معلوم بالاستقراء وثانيهما القوى المدركة البدنية لا يشعر بالمدرك لضعيف حال شعورها بالمدرك القوى فان الباصرة لا تدرك الشعلة في مقابلة فرص الشمس والسماعة لا تسمع الصوت الضعيف عند سماع الرعد والبولقات وكذا القول في سائر الحواس \* واذا \*



وذا ثبت ذلك فنقول اما ترى احوال القوة العاقلة بخلاف سائر القوى في هذين الامرين فانها لا تنكسر عند كثرة التعقلات بل كأنها كلما كثرت اكثر كانت قوتها على تحصيل سائر المعقولات تتم وادراكها للمعقولات القوية لا يمنعها عن ادراك المعقولات الضعيفة فعلمنا ان القوة العاقلة غير جسمانية وانما ان يقول القوة العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى فلم لا يجوز اختصاص احد النوعين لخاصيات لا يوجد في سائر الانواع وان كانت هذه القوى بأسرها مع اختلافها مشتركة في انها جسمانية فان الاشياء المختلفة بالماهيات لا يستبعد اشتراكها في لازم واحد وايضا فلان لم ان القوى الجسمانية المدركة لا تدرك الضعيف حل ادراكها للقوى فان القوة الخيلية حال ما يتخيل البحر والجبل والشمس يتخيل البقرة والذرة وايضا فلان لم ان شئنا من القوى المدركة جسمانية على ما مر تقريه في النمط الثالث \* زيادة تبصرة \* (ما كان فعله بالآلة ولا يمكن له فعل خاص لا يمكن له فعل في الآلة وانما هذا فار القوي الحساسة لا تدرك آلاتها بوجه ولا تدرك ادراكها بوجه لانها لا آت لها الى آلاتها وادراكها ولا فعل لها لآلاتها وايست القوى العقلية كذلك فانها تعقل كل شئ \* ) \* التفسير \* هذه حجة ثالثة على المطاوع المذكور وتقريرها ان القوة العاقلة لو كان ادراكها بواسطة الآلة لما دركت نفسها ولا ادراكها لنفسها ولا آلتها وتوالي اشياء باطلة فالفسد باطل بيان الشرطية من وجهين الاول ان القوة الجسمانية لما كان ادراكها بواسطة الآلة لا جرم ما دركت ذاتها ولا ادراكها لذاتها ولا آلتها فكذا ههنا الثاني ان الآلة لا يمكن ان يكون متوسطة بين الشئ وبين نفسه وبينه وبين ادراكه لنفسه وبينه وبين ادراكه لتلك الآلة والالكانت الآلة متوسطة بين نفسها وبين غيرها وهو محال واذا استحال ان يكون الآلة متوسطة بين القوة وبين هذه الامور الثلاثة وكان ادراكها لا يتم الا بتوسط الآلة وجب استحالة كون القوة مدركة لهذه الامور الثلاثة فثبت صحة الشرطية واما فساد التوالي فظهر لاننا لم باضرورة ان قوتنا العاقلة تدرك نفسها والجسم الذي تدعى كونه آلة لها وهو القلب والدماع فعلمنا انه لا حاجة بالقوة العاقلة في تعلقها الى شئ من الآلات رعاها وهذه المقدمة صغرى وضو اليها الكبرى وهي ان كل ما كان غني في فعله عن الآلة كان غني في ذاته عن تلك الآلة لان الموجودية جزء من الموجودية فاذا ثبت الاستغناء في العاقلة فبان يثبت الاستغناء في اصل الموجودية كان اولي واذا ثبت هاتان المقدمتان لزم كون القوة العاقلة غنية في ذاتها وفي فاعليتها عن البدن لقائل ان يقول ههنا مطلوبان احدهما ان القوة العاقلة غير جسمانية وثانيهما ان يتقدير ان يكون الامر كذلك لكن لم فتم انه لا يتوقف صحة اتصافها بادراك الاشياء على تعلقها بالجسم والحجة التي ذكرتموها لاتفيد واحد منهما اما الاول فلاننا نقول ان قولكم ان القوة العاقلة يعقل بواسطة آلة ام لا كلام بمحل وعندنا ان القوة العاقلة عرض حال في البدن وهذا العرض هو المتعلق بنفسه وبسائر المعلومات ونعني بهذا المتعلق النسبة الحاصلة التي تكاملنا فيها في النمط الثالث وسميناها بالشعور والادراك فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك وثمن فتم هذا العرض اذا كان مستقلا بالمتعلق بالمعلومات وجب ان يكون مستقلا بذاته قائما بنفسه طالباكم بالدلالة عليه من عوتم على ما ذكرتموه من حديث الموجودية والموجودية فقد سبق الكشف عن هذه المعاطاة في النمط السادس واما الثاني فهو ان يقول هب ان القوة العاقلة موجودة قائمة بالنفس ليس بجسم ولا بجسماني لكن لم لا يجوز ان يكون شرط امكن اتصافها بالمعلوم والتعقلات تعلقها بالبدن ومعلوم انه ليس في شئ مذكور مما يبطل هذا الاحتمال فظهر ان الذي ذكرناه كلام خطابي لا يرهاني \* زيادة تبصرة \* (لو كانت القوة العقلية منطبقة في جسم من قلب او دماغ لكانت دائرة التعقل لها وكانت لا تتعقله البتة لانها انما يتعقل بحصول صورة المتعقل لها فان استأنفت تعقلا بعد ما لم يكن فيكون قد حصل لها صورة المتعقل بعد ما لم يكن لها ولا انها مادية فلزم ان يكون ما يحصل لها من صورة المتعقل من مادته موجودا في مادته ايضا ولان حصوله يتجدد فهو غير الصورة التي لم تزل له في مادته بالعدد فيكون قد حصل في مادة واحدة



وقد فُتِحَ اضْياءُ بصورتها سبي عن حدها في الدنيا بالعلم في رتبة رتبة  
 من عقله لا تتوكل اصداره لي يلقى في احواله اقلية لما تداركها وما يكون  
 وحب التفرقة لا يمتثل لتعلق اسلا واسباب (الامر في الحتم) في رتبة  
 ان احواله العاقلة غير حاملة في الجسم اسلا واسبابها في تلك الاسباب ما يبرهن ان العلم رتبة  
 ان القوة العاقلة لو كانت حالة في الجسم لكنت اما ان تكون مدركة لك الجسم ذاته او  
 مدركه دائما لكن الذي باطل لانها مدركة له في بعض الاوقات دون البعض فالمعظم ان  
 القوة العاقلة جسمانية بين شرطية ان القوة العاقلة تتقرب كرهها حالة في قلب او دماغ وركب ذات  
 لكان ذلك الادراك وعلما لاجل حضور صورة له وومع ذلك القوة المدركة ثم لا تخالو اما ان يكون ذلك في  
 اخرى مساوية لك الجسم في القوة عاقلة او حضور نفس ذلك الجسم عند القوة العاقلة ولا بد من  
 تلك الصورة المساوية لذلك الجسم اذا حصلت في القوة العاقلة وذلك الجسم ايضا حاضر عند القوة  
 فينتد في اجتمع الملازم ويحصل ولا بد من ذلك يعني الجسم الاول وهو ان يكون ادراك القوة له في ذلك  
 الجسم ليس الا حضور ذلك الجسم عندها ثم ان كان ذلك الحضور كافيا في حصول الادراك فيكون  
 مدركا لها بدوا لم يكن كافيا وحيث لا يكون مدركا لها لا بد من ادراكها في وقت دون وقت لكان ذلك في صورة  
 اخرى مساوية للعلوم في العلم بناء على ما ثبت انه لا معنى للادراك الا ذلك وحيث ياتزم اجتماع الاثنين وهو  
 فقد ظهر ان القوة العاقلة لو كانت حالة في قلب او دماغ او في ما ان تدركه انما وان لا تدركه في اول الامر  
 الامر كذلك بل علمنا بالضرورة ان الجسم حاضرا في القلب او دماغ رتبة في القوة العاقلة  
 السان وذلك يدل على ان الجسم ليس في رتبة العقل بل في رتبة ما يتصل به من القوة  
 شيء حصل في ذاته صورة مساوية في تمام الهيئة لذلك المعقول وهو باطل كما في تقريره والذي نعيده الى  
 اني اذا عقلت السماء فلا اثر الذي يحصل في ذهن عند ذلك انما هو العلم بالضرورة انه ليس بمساو للسماء في  
 في الخارج في تمام الهيئة ولو جاز الشك في ذلك فيقال السرمد في البياض في تمام الهيئة لا في  
 بين اسود والياض ثم منها بين السماء والارض الحاصل في نفس عندنا في تمام البياض والاسود والياض  
 في كونها او بين عرضين حالين في الجسم محسوسين فاما لارادة ساني الحصة عندنا في عرض غير محسوس  
 في نفس غير محسوس في رتبة وجود في الجسم محسوس في الارض وبالجملة في جوارح العقل في ذلك في رتبة  
 اولها هذا الجسم في تمام الهيئة كان في المعقول حاضرا في الجوارح وبطلت هذه القاعدة في الاول بان  
 القوة العاقلة في تمام الهيئة او كان الحضور وذلك في ذلك الحيز فيهما لزم اجتماع الاثنين فاما ان يستقيم ان يكون الامر  
 الحاصل عندنا في العقل مساويا للمعقول في تمام الهيئة وثانيها ان سلك هذه القاعدة لكنه بين في الخطا لك شيئا لاثبات القاهرة  
 ان الادراك والشعور واللم لا يمكن ان يكون نفس تلك الصورة الحاصلة في رتبة وكون يكون عبارة عن حال فسيب  
 اضافية بين العالم والمعلوم وان كان كذلك لم لا يجوز ان يقال ان القوة العاقلة بدنية محالها في رتبة اخرى  
 لاجل انه يحصل بينهما وبين محالها تلك الاضافة فيسوية تارة ويحصل اخرى وعلى هذين الشرطين  
 لا يلزم شيء مما ذكرتموه وثالثها ان اجتماع الاثنين محال وتبين في الخطا اربع حيث قلتم تعبرا لانها في الداحلة  
 تحت انواع الواحد لا يكون الا غير القبول لانه لا دليل لكم على هذه المدة في رتبة ما ذكرتموه في تقريرها وكشفتنا  
 عن وجه الخطا فيها ورابعها انما ساعدنا على كل هذه المقدمات لكن لاننا لم نكن نعقل القوة العاقلة محالها  
 لاجل صورة مساوية ذلك المحل فيهما لزم اجتماع الاثنين في رتبة القوة العاقلة في القلب والصورة الحاصلة  
 عند حصول ذلك المحل حاصلة في القوة العاقلة في رتبة محالها في رتبة محالها في رتبة محالها في رتبة محالها  
 لان على وجه ارتفاع الامة في رتبة محالها في رتبة محالها في رتبة محالها في رتبة محالها في رتبة محالها



لا يقال لم كان احدهم بالسياسة والاخر بالحكمة ولى من لعكس مع تماثلها لا تناقض لان الذى هو محل القوة كان موجود اولاً ثم حلت القوة فيه ثانياً فالاجابات الصورة الاخرى كانت القوة قوية عن الحلول فيها وايضاً فالجسم الواحد قد يحل فيه اعراض كثيرة وجودة ولاشك ان وجود كل واحد منها زائد على ما هيته واذا كانت تلك الاعراض قابلة باسرها بذلك لم يلزم اجتماع وجوداتها في ذلك المحل فيلزم اجتماع المثلين وهو محال وان قالوا ان كل واحد من تلك الوجودات عارض لما هيته اخرى فيحصل الامتزاج بسبب ذلك فنقول ولم كان بعض الوجودات بان يكون عارض لبعض تلك لما هيته باولى من العكس ولوجاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون الشئ محلاً لتلك لقوة العاقلة وشئ آخر يكون حالاً فيه ثم لئن تزائما عن كل هذه المقامات ولكن هذه الحجة تقتضى ان يكون النفس عالمة بجميع صفاتها لوازمتها ابدان علمها بدارمها اما ان يكون معياراً لحصول تلك للوازم واما ان لا يكون والاول برز منه احدى المثلين بل هذا الكلام ههنا ممكن وامتن لان تلك الموازم والعلم بها حالان في نفس الناطقة فيكون اجتماع المثلين حاصلاً واما فيما ذكرتموه فقد بينا ان احد المثلين محل والاخر حال واما الثاني فاما ان يكون حصول تلك للوازم كالمسا في ادراك النفس الناطقة لها فيلزم ان يكون مدركاً لها ابدان واما ان لا يكون فيلزم ان لا يدركها ابدان ثبت ان الذى ذكرتموه يوجب عليهم ما لم نناه وانرجع الى التفسير اما قوله لو كانت لقوة العاقلة منطبعة في جسم من قلب او دماغ لكانت دائمة التعقل لو كانت لا تتمتع بالنبذة فالمراد من هذه الشرطية طهر واما قوله لانها اما ان يتعقل لحصول صورة المتعقل بها فالمراد منه الدلالة على تلك الشرطية وبناء تلك الدلالة على ان التعقل لا يكون الا لحصول صورة المعقول للعقل واما قوله فان استأنفت تعقلاً بعدما لم يكن الى ذلك وقد سبق بيان فساد هذا فالمراد منه ان القوة العاقلة لو حققت ذلك الجسم بعد ان لم يعقله فلا بد وان يكون بحصول صورة مساوية لذلك الجسم في القوة العاقلة وتلك الصورة لا بد وان تكون مغايرة لذلك الجسم لان ذلك الجسم قد كان موجوداً قبل حدوث هذه الصورة كل ما كان موجوداً قبل وجود غيره فهما متعارفان وحينئذ يلزم منه اجتماع المثلين وهو محال واما قوله فاذن هذه الصورة التى بها تصير القوة المتعقلة متعقلة الى آخره فالمراد منه ان تعقل هذه القوة لذلك الجسم لا يكون الا بنفس حضور ذلك الجسم عندها فان كفى هذا الحصول في التعقل وجب حضور التعقل ابدان وان لم يكف وجب ان لا يحصل ابدان كما في تقريره \* بكلمة للاشارات \* ( ناعلم من هذا ان الجوهر العاقل منه ان يعقل ذاته ولانه اصل فلن يكون مركباً من قوة قابلة للفساد مغايرة لقوة ذات فان اخذت لاعلى انها اصل بل كالمركب من شئ كالهبرلى وشئ كصورة عيننا بالكلام نحو الاصل من حزيده والاعراض وجودها في موضوعاتها وقوة فسادها وحدوثها هي في موضوعاتها فلم يجمع فيها تركيب واذا كان لذلك لم يكن امثال هذه في انفسها قابلة للفساد بعد وجوبها لعلمها وشئاً بها \* الفسير \* انما سمى هذا الفصل تكمله للاشارات لان مقصوده في الاشارة الاولى من هذا النمط بيان بقاء النفس بعد البدن ثم احتج الى بيان استنائها عن البدن لاجل هذا المقصود فلما فرغ من بيان ذلك في الوصول السالفة اراد في هذا الفصل ان يرجع الى المقصود من بيان بقاء النفس فلا جرم كان هذا الفصل كالتكملة لما مضى واعلم انه لما فرغ عن ذكر هذا الادله صرح بالنتيجة وهي ان القوة العاقلة التى فيها مستقلة بالقلبية وانه لا حاجة بها في ادراكها وتعقلها الى الجسم ثم انه بعد ذلك شرع في اقامة حجة اخرى على بقاء النفس بعد موت البدن فقال ولانه اصل فلن يكون مركباً من قوة قابلة الى آخره واعلم ان مدار هذه الحجة على ان كل حادث مسوق بمادة وتقريره ما مضى في النمط الخامس ثم نقول لو كانت النفس قابلة للفساد لكان امكان حصول ذلك الفساد حاصلاً بل حصول ذلك الفساد وذلك الامكان لا بد له من محل يستحيل ان يكون محله ذات النفس لان محل امكان الشئ لا بد وان يكون باقياً عند حصول ذلك لئلا يكون النفس لا تكون باقية عند حصول فسادها فاذا نحل ذلك الامكان لم يبق النفس بل مادتها فثبت ( ٤٤ ) ان النفس لو كانت قابلة للفساد لكانت مركبة



من مادة وصورة لكن ذلك لما لم يقل به أحد ثم اذهب اليه ذاهب فيثبث بقوله تلك المادة اما ان لا دور  
لهما مادة اخرى وان كان لكن لا بد من الانتهاء الى مادة اخرى لامادة لها تلك المادة التي اسماها  
مجب امتناع فسادها لانه لو صح ذلك عليها لكان لها مادة واذا اسماها مادة استحال ان يكون لها  
ولا تعني بالنفس الا ذلك الجوهر المجرد الباقى واقائل ان يقول لانسلم ان كل محدث من بهق بمادة تدلى ما هو  
تقريره في النمط الخامس ثم ثن وقعت المساعدة عليه لكر لم لا يجوز ان يقال جوهر النفس الزائدة مركب  
من هبولى وصورة تخالفين لهبولى الاجسام وصورها ثم ان تلك الهبولى باقية وتلك الصورة قابلة للفساد فكانت  
لصورة المقومة لهبة النفس الناطقة قابلة للفساد فيثبت صحيح العدم على النفس الناطقة وقواكم لا بد  
من الاعتراف ببقاء تلك المادة قلنا هذا مسلم لكن لا يلزم من بقاء مادة النفس بقاءها كما لا يلزم من بقاء هبولى  
الاجسام انصارية بقاءها والذي تحقق ذلك انكم بعد الفراغ من اثبات بقاء النفس تقولون فيها ان يبقى بعد  
موت البدن عاقلة لهفولاتها مدركة لاركانها موصوفة بالاخلاق التي اكتسبتها حال كونها بدنية  
واذا جوز تم ان يكون الباقى بعد موت البدن مادتها فقط لم يمكنكم القطع ببقاى من ذلك لان لقائل ان يقول  
حينئذ لم لا يجوز ان يقال اتصف تلك المادة بهذه التعقلات والادراكات والعلوم والاخلاق مشروط بحصول  
تلك الصورة فيها وعند موت البدن فسدت تلك الصورة فلا جرم لا يبقى شئ من تلك العلوم والاخلاق  
فظهر ان القدر الذى ذكره في بقاء النفس غير كاف لا يقال بمكنا دفع هذا الاحتمال بان يقول تلك المادة  
معقولة وهى محردة قائمة بنفسها فتكون عاقلة بالدليل المذكور في النمط الثالث على ان كل محرد عاقل ومعقول  
لانا نقول زيقنا تلك الدلالة بما فيه مفع و ايضا فالنفس الناطقة داخلية تحت جنس الجوهر فتكون النفس  
الناطقة مركبة من اجانس والفصل واذا اخذنا بسرط التجرد كما اعادة وصورة فالنفس دلى قانون مذهبهم  
مركبة من مادة وصورة ومادتها لا بد وان تكون محردة فتكون مادة النفس عاقلة ومعقولة ودلى  
هذا التقدير يكون مادة الشئ مساوية لكل ذلك الشئ في كل الصفات وهو محال ثم ان وقعت المساعدة  
عليه ولكن اوجه الذى ذكرتموه كادل على استحالة افساد على النفس فهو دليل على استحالة حدودها  
مع انكم معترفون بحدودها بياتيه وهوانه كما ان الفساد مسبوق بايمان افساد فكذلك الحدوث مسبوق  
بامكان الحدوث فان استغنى امكان حدودها عن المحل او ان افتقر الى المحل لكن محل ذلك الامكان هو لبدن  
فليجز في امكان الفساد ان لا يفتقر الى المحل او ان افتقر اليه لكن يكون محله البدن وان بطل ذلك ههنا  
فليبطل هناك والافاء فرق وبالجملة فلم لا يجوز ان يقال ان صدور النفس عن العقل الفعال مشروط بحصول  
المزاج لقابل لتدبيرها وتصرفها فاذا فسد هذا البدن فقد فسد شرط حصولها عندها وعند ذلك يجب  
فتاؤها بقاء شرطها وانرجع الى التفسير اما قوله ولانه اصل فان يكون مركبا من قوة قالة للفساد مع رنة قوة  
الثبات فالمراد منه ان الجوهر العقل متا اصل اى قائم بنفسه غير محتاج الى المحل واذا كان كذلك ام يكن مركبا من شئ  
يحصل فيه قوة الفساد فوجب ان لا يكون له قوة الفساد واما قوله فان اخذت لاعلى انها اصل بل كالمركب من شئ  
كالهبولى وشئ كالصورة عمدنا بالكلام نحو الاصل من جزئيه فالمراد منه انه ان لم يكن بسيطا بل كان مركبا من المادة  
والصورة قصدنا نحو تلك المادة وقلنا تلك المادة اما ان لا يكون لها مادة او ان كان لها مادة لكنه منتهى الامر في الاخيرة  
الى مادة لامادة لها اصلا وحينئذ يستحيل الفساد عليها واما قوله والاعراض وجودها في موضوعها وقوة فسادها  
وحدوثها في موضوعاتها فلم يمتنع فيها تركيب فاعلم ان الغرض من هذا الكلام ان يكون جوابا عن سؤال  
يذكر على الحجة المذكورة ان لا رد ذلك اسر ال هو انكم ادعيت ان بسيط لا يقبل افساد وهذا باطل بالصور  
والاعراض فانها بسيطة مع انها قابلة للفساد واجاب عنه بان البسيط الذى يكون حالا في محل يجوز عليه الفساد  
لاز قوة من وجوده في ذلك المحل واما النفس الناطقة هى البسيط الغنية عن المحل فظهر الفرق (واما)



واما قوله واذا كان كذلك لم يكن امثال هذه في انفسها قابلة للفساد بعد وجوبها بعلاها وثباتها بها فاعلم انه لما ذكر الفرق قال وامثال هذه يعني به الشيء الذي يكون كالنفس الناطقة في البساطة وعدم الحلول في المحل لا يكون قابلة للفساد بل يبقى بعد حدوثها واجبة لوجوب علاها واجبة البقاء لوجوب بقا علاها \* المسئلة الثالثة \* في الاتحاد ونعاريغدة أربعة فصول \* وهم تبينه \* (ان قوما من المنصدين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هو الاول فتفرض الجوهر العاقل عقل (ا) فكان هو على قولهم بعينه المعقول من (ا) فهل هو حينئذ كما كان عند ما لم يعقل (ا) او بطل منه ذلك فان كان كما كان فسواء عقل (ا) اولم يعقلها وان كان بطل منه ذلك ابطال على انه حاله او على انه ذاته فان كان على انه حاله والذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس كما يقولون وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء اخر ليس انه صار هو شيئا آخر على انك اذا تأملت هذا ايضا علمت انه تعضي هيولى مشتركة وتجدد دهر كسب البسيط) \* التفسير \* ذهب قوم الى ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا اتحدت بتلك الصورة العقلية وهذا باطل لانها بعد الاتحاد ان بقيت في حد ذاتها كما كانت قبل الاتحاد فهذا ليس من الاتحاد في شيء وار لم يبق فازايل اما الذات اوصفة من الصفات فان كان الاول لم يكن ذلك اتحادا بل حدوثا لشيء وعصما لشيء آخر وان كان الثاني لم يكن ذلك ايضا اتحادا بل هنال ذات باقية في الاحوال وكانت موصوفة بصفة ثم طرأت عليها صفة اخرى وزالت الاولى وليس ذلك من الاتحاد في شيء واعلم ان الشيخ قد اخبر في كتاب المبدأ والمعاد حين ما حاول اقامة الدلالة على ان واجب الوجود عقل وعقل ومعقول ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا اتحدت بتلك الصورة العقلية \* ذباية لتبنيه \* و (ايضا اذا عقل (ا) ثم عقل (ب) يكون كما كان عندما عقل (ب) حتى يكون سوا عقل (ب) اولم يعقلها او يصير شيئا آخر ويلزم منه ما تقدم ذكره) \* التفسير \* هذه هي الحجة الاولى ولكن في صورة اخرى وتقريرها انها اذا عقلت شيئا واتحدت بتلك الصورة ثم عقلت شيئا ثانيا واتحدت ايضا بالصورة الثانية فالشيء الحاصل عند اتحاده بالصورة الاولى هل يبقى عند الاتحاد بالصورة الثانية او ما تبقى وحينئذ يعود القسم المذكور فيه بعينه \* وهم آخرون تبينه \* (وهو لاء ايضا قديقولون ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا فاما يعقل ذلك الشيء بانصائها بالعقل الفعال وهذا احق قالوا وانصائها بالعقل الفعال هو ان تصير هي نفس العقل الفعال لانها تصير العقل المستفاد والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس فيكون العقل المستفاد وهو لاء بين ان يجعلوا العقل بمنزلة ما قد يتصل منه شيء دون شيء او يجعلوا اتصالا واحدا به يجعل النفس كامله واصلة الى كل معقول على ان الاسالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما يتصور به قايمة (حكايه) وكار لهم رجل يعرف بفر فور يوس عمل في العقل والمعقولات كتابا يثني عليه المشائون وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انه لا يفهمونه ولا فر فور يوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول \* التفسير \* القائلون بالاتحاد قديمترفون بان النفس الناطقة انما تعرف الاشياء لاتصالها بالعقل الفعال ولكنهم يقولون مع ذلك انها تتحد بالعقل الفعال حتى تصير لنفس حال صيرورتها دفلا مستفادا نفس العقل الفعال وهذا الكلام باطل بالوجه الاول و بوجه آخر يخص به وهو ان النفس اما تتحد ببعض اجزاء العقل دون غيره وذلك يقتضي كون العقل الفعال مقسما ومحال او يتحد كله فيلزم ان تصير النفس طامدة بكل المعقولات وهو باطل واما الحكاية التي ذكرها بعد هذا الفصل فالمقصود منها ان يعرف ان القائل هذا الاتحاد هو فر فور يوس وله كتاب طويل فيه نفسه في تقرير هذه المقالة ولا شك ان الكتاب المشتمل على تقرير مثل هذه المقالة لا يكون الا فاسدا \* اشارة \* (اعلم ان قول القائل ان شيئا يصير شيئا آخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال آخر ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر لحدث منهما شيء ثالث بل على انه كان شيئا واحدا فصار واحدا آخر قول شعري غير معقول فانه ان كان كل من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل الذي كان موجودا ان كان



المعدوم قبل حدوث شيء آخر أو لم يحدث ما كان المفروض ثابتاً أو بصيراً بآية وإن كانا معدومين فلم يفسر  
 أحدهما الآخر بل إنما يجوز أن يقال إن المصادم هو الذي لا موضوع للمائة خلع المائة وليس هو ذاته أو ما تجرى  
 هذا التجري) \* التفسير \* الفرض من هذا الفصل إقامة الدلالة على امتناع لقول بالاتحاد على الإطلاق في  
 واسم إن قول القائل هذا الشيء صار شيئاً آخر بمطابق إلى معان ثلثة إنسان منها صحيحان والثالث فاسد  
 أما صحيحان فاحدهما أن يكون هناك ذات وصوفة اصفة ثم يظراً ما به اصفة أخرى و نزول الأولى كيفية  
 صار الأبيض اسود والماء باراً والثاني أن يترك منه ومن غيره شيء ثالث كما يقال صار الغزل كرسياً وباساً والخشب  
 سراً وهذا المصير معقولان صحيحان وأما الثالث فهو أن تصير أحد الشئين عين الآخر فهذا باطل محال  
 والبرهان أن الشيء إذا اتحد بغيره في هذه الحالة إما أن يكون موجوداً أو معدومين أو أحدهما، أم هو ودا  
 والا حرم معدوماً فإن كانا موجودين فلم يتحد بل هما معدومين فلهما أيضاً لم يتحد بل هما  
 وحصل شيء ثالث وإن كان أحدهما موجوداً والآخر معدوماً لم يتحد أيضاً لأن الموجود يستحيل أن يكون  
 عين المعدوم وطهر أن القول بالاتحاد على جميع الأحوال غير معقول وأما عبارة الكتاب فهي واضحة لا في البطل  
 أحد هذه الأقسام الثلاثة فانهما مختلفان جداً وبعد الوقوف على الغرض لا حاجة إليه \* تنبيه \* (فظهر لك من هذا أن كل  
 ما تعقل فانه ذات موجودة يتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شيء في شيء آخر) \* التفسير \* لما بطل القول  
 بالاتحاد ثبت أن كل ما يعقل شيئاً غيره فإن تعقله لذلك شيء يكون صفة حالة فيه والمراد بالجلايا العقلية تلك  
 التعقلات والعلوم \* المسئلة الرابعة \* في أقسام التعقلات وأحكامها وفيها تنبيهان \* تنبيه \* (الصور العقلية  
 قد يجوز أوجه ما لا يستفاد من الصور الخارجية مثلاً كما استفاد صورة السماء من السماء ويجوز أن تستفاد الصورة ولا  
 إلى القوة العاملة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما يعقل شكلاً لم نجعله موجوداً ويجب أن يكون ما تعقله واجب  
 الوجود من الشكل على الوجه الثاني) \* التفسير \* التعقل على قسمين أحدهما ما يكون متأخراً عن المعقول  
 كعلمنا بالسحاب فانه إنما حصل بعد أن أدركناه في الخارج ويسمى هذا القسم التعقل بالانعكاس وتأخره ما لا يكون  
 مقدماً عليه مثل أن المهندس يستخضر في عقله صورة الدار ثم يوجد في الخارج مثل تلك الصورة ويسمى ذلك  
 بالعقل الفعلي ويجب أن يكون علم واجب الوجود بالأشياء على الوجه الثاني ومعناه أنه يجب أن يكون علم الله  
 تعالى بالأشياء علماً فعلياً لانه لو كان انفعلياً لكان علمه مفقوداً إلى غيره وهو محال \* تنبيه \* (كل واحد من الوجهين  
 قد يجوز أن يحصل من سبب عقلي مصور لوجود الصورة في الأعيان أو غير موجودها بعد في جوهر قابل  
 للصورة المعقولة ويجوز أن يكون للجوهر العقلي من ذاته لا من غيره ولولا ذلك لذهب العقول المفسرة إلى غير  
 النهاية وواجب الوجود يجب أن يكون له ذلك من ذاته \* التفسير \* التعقل الفعلي والانفعالي تنقسم كل واحد  
 منهما إلى ما يكون للشيء من غيره وإلى ما يكون له من ذاته ولولا هذا القسم الثاني لافتقر كل واحد إلى الآخر  
 لا إلى نهاية وهو محال ولما ثبت أن واجب الوجود عال بالأشياء علماً فعلياً وجب أن يكون ذلك له لذاته لا لغيره  
 \* المسئلة الخامسة \* في كيفية علم الله بذاته وبالكليات ثلثة فصول \* اشارة \* (واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته  
 بذاته على ما حققه ويعقل ما بعده من حيث هو حله لما بعده منه وجوده ويعقل سائر الأشياء من حيث وجودها  
 في سلسلة الترتيب التنازل من عنده طرلاً وعرضاً) \* التفسير \* كما استدلنا في الأبواب السابقة على  
 عالم بذاته وسائر المعلومات وآلان يريدان بحث من كيفية حصول تلك المعرفة له بقول فديننا قبل هذا  
 الفصل أن علمه تعالى بالأشياء لا بد وأن يكون حاصلًا لذاته فنقول انه تعالى يجب أن يعلم ذاته ثم إذا علم  
 ذاته وذاته لذاته علمه لم بعده يجب أن يعلم من ذاته كونها له لما بعده فإذا علم ذلك علم لا محالة علمه ثم يلزم  
 من علمه بمعلومه علمه بسائر العلويات التنازلة من عنده طولاً وعرضاً أما طولاً فكأن يقول التي كل واحد منها  
 حالة العقل الذي تحتها وأما عرضاً فكما إذا صدر شيئاً أو أكثر من علته وأما كما يقال انه يصدر عن كل (عقل)



حقر عقل ونفس وحيث **هـ** واقتل ان يقول لم يتم ان علم تعالى بذاته يقتضي علمه بمعلومه يساه انكم اما  
 ان تقولوا ان علمه بذاته من حيث انها تلك الذات المخصوصة علة لعلمه بمعلومه او تقولوا ان علمه بذاته من حيث  
 انها علة لتلك المعلوم يقتضي علمه بذلك المعلوم والاول منوع فلم يتم ان علمه بذاته المخصوصة التي هي من جملة  
 لواحقها واعتبار انها **ك** ونها علة لتلك المعلوم يقتضي العلم بذلك المعلوم فقط. هر ان هذه  
 المقدمة ليست بديهية بل لا بد فيها من الدلالة وانتم ما ذكرتم الدلالة عليها واما انساني فباطل لان علم  
 تعالى بان ذاته سالة للشيء الغلاني علم باضافة مخصوصة بين ذاته وبين ذلك الشيء والعلم باضافة امر  
 الى امر مسبوق بالعلم اكل واحد من المضافين فلو كان العلم بذلك المعلوم مستفادا من العلم بتلك الاضافة لزم  
 الدور وانه محال **اشاره** \* ( ادراك الاول للاشياء من ذاته في ذاته هو افضل انحاء كون الشيء مدركا ومدركا  
 ويتلوه ادراك الجواهر العقلية للاول باشراف الاول ولما بعده منه في ذاته وبعدهما الادراكات النفسانية التي  
 هي نقش ورسم عن طبائع عقلي متبدد المبادي والمناسب ) **التفسير** \* مراتب العلوم ثلثة فالمرتبة  
 الاولى علم الله تعالى وهو اشرف العلوم وعلمه بذاته علة لعلمه بما بعده على ما امر تقريره المرتبة الثانية  
 علم العقول بعلمها ومعلوماتها اما علمها بعلمها فليس ذلك لها من ذواتها بل من علمها لان الفلاسفة  
 زعموا ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلوم واما العلم بالمعلوم فانه لا يوجب العلم بالعلة دلالة القضية الاولى  
 قالوا ان علم الساري تعالى بذاته دله لعلمه بغيره لان ذاته دله لغيره والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلوم ولاجل  
 القضية الثانية قالوا ان علم العقول بعلمها غير لازمه انها لذواتها بل فانضضة عليها من علمها وبيان هذا  
 الفرق على قانون قواهم ان العلة لذاتها المخصوصة موحدة للمعلوم المخصوص فلا جرم متى عرفت  
 العلة نفسها لزم من علمها بذاتها المخصوصة علمها بذلك المعلوم واما المعلوم فافتقاره الى العلة ليس  
 بالامكان والامكان لا يوجب الى تلك العلة المعينة والا لافتقر كل ممكن الى تلك العلة ولما كان ممكن علة لممكن  
 ولما كان ذلك باطلا علمنا ان الامكان لا يوجب الا الى مطلق العلة والمرجح واما تعيين العلة فلا يكون  
 لا من جانب العلة يعني انه لما حصلت تلك العلة وهي لذاتها موحدة لهذا المعلوم استند هذا المعلوم  
 اليها لكونها موحدة له لا لافتقاره اليها واذا كان كذلك فالمعلوم لزم من علمه بذاته علمه لكونه ممكن  
 ويلزم من علمه بكونه ممكن علمه بان له دلة لار كل ذلك من لوازم ذاته فاما تعيين العلة فلما لم يكن من لوازم ذاته  
 لا جرم لم يلزم من علمه بنفسه المعينة علمه بعلة المعينة وظهر ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلوم والعلم بالمعلوم  
 لا يوجب العلم بالعلة فثبت ان علم العقول بعلمها ليس لها من ذواتها واما علمها بمعلوماتها فلهذا ذلك من ذواتها  
 واقتضيل ان يقول هذا الاستقيم على اصولكم لان عندكم في كل عقل اعتبارات ثلثة وجوبه بغيره ووجوده  
 وامكانه ثم استندتم الى هذه الثلثة عقلا او نفسا وقلنا فاذا زعمتم ان علم العقل بالمعلوم مستفاد من علمه لزم ان تدنوا  
 في العقل الذي هو العلة اعتبارا رابعا ليكون مستندا لتلك المرتبة الثالثة علم الغوس وتلك العلوم انما تحصل  
 فيها عن قبض العقول ولكن تلك العلوم غير باقية بل حادثة بحسب استعدادات مختلفة المبادي والمناسبات  
 لنرجع الى التفسير اما قوله ادراك الاول للاشياء من ذاته في ذاته افضل انحاء كون الشيء مدركا ومدركا  
 ولمد منه ظاهر وهو تصريح بان ذاته تعالى قالة الملك الصور فاعلة لها وهو رجوع عن قواهم  
 المشهور في امتناعه واما قوله ويتلوه ادراك الجواهر العقلية للاول لاشراف الاول ولما بعده من ذاته  
 فالمراد ما ذكرنا من ان ادراك العلم لمسالة اولي اعلمته باشراف الاول واما ادراكه ببعده او لمعلوماته من ذاته  
 واما قوله وبعدهما الادراكات النفسانية التي هي نقش ورسم عن طبائع عقلي متبدد المبادي والمناسب  
 فالمراد منه ظهروا ناجعل تلك الادراكات نفسا ورسم لانها امور حادثة فهي كالاموش الطارئة على اللوح مادة  
 ولزائله عنه اخرى **وهي وتنبيه** \* ( واعلم انك تقول ان كانت المفعولات لا تتحد بالماقل ولا ببعضها مع بعض كما ذكرت  
 ثم قد سلمت ان واجب الوجود يعقل كل شيء فليس واحدا حقا بل هناك كثرة فنقول انه لما كان يعقل ذاته



بانه ثم يلزم هو ميتة عقلا بذاته ان يعقل اكثر جهات الكثرة لازمة ما حرة لا داخله في ابدان مدومة بها ووجه  
 ايضا على ترتيب وكثرة الازم من الذات مبانة او غير مبانة لان لم الوحدة والاول يعرض له كثر الازم اضافية  
 وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة الاسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدة ذاته \* التفسير \*  
 هذا هو الجيد وتقريره انك اذا قلت الله تعالى يعلم جميع المساهيات والعلم عبارة عن حصول صورة  
 المعلوم عند العلم فقد حصل في ذاته صور المعلومات بأسرها ثم زعمت ان العالم لا يتحد بالعلم فلو لم يكن ان يكون  
 ذات الله تعالى محلا لتلك الصور الكثيرة لغير متناهية وحاصل جوابه انه التزم ذلك وبين انه لا يلزم منه  
 محذور لان الدلالة انما هي على تنزه ذات الله تعالى عن الكثرة فاما انه لا يكون في لوازمه كثر فذلك  
 مما لم يثبت بالدلالة اصلا وقد بينا ان علمه بالاشياء من لوازم علمه بذاته فيكون الكثرة الحاصلة اسبب علمه  
 بالاشياء كثر في لوازم ذاته وكثرة اللوازم لا يوجب الكثرة في الملزوم فان الوحدة التي هي ابناء الاشياء  
 من طبائع الكثرة يلزمها لوازم غير متناهية من كونها نصفًا للثنتين وثلاثًا للثلاثة وربعا للاربعة وهلم جرا الى  
 ما لا نهائية ثم قال بعد ذلك والاول يعرض له كثر الازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب  
 ذلك كثرة اسماء اي تأثير لذلك في وحدة ذاته واقول ان هذا الكلام يدل على رجوع الشيخ عن مذهب  
 الفلاسفة في مسئلتين من امهات المسائل احدهما ان المشهور من قولهم ان البسيط لا يكون قبلا وقاعلا معا  
 وههنا اعترف الشيخ بار المؤثر في تلك الصورة العقلية ذاته تعالى والقابل لها ايضا ذاته فالسيط هناك قابل  
 وقابل وثانيهما ان المشهور من مذهبهم انه ليس لله تعالى من الصفات الا الاضافات والساوب وههنا اعترف  
 بان لله تعالى كثر الازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب فثبت لله تعالى صفات ثبوتية غير اضافية  
 وكيف يمكنه ان لا يعترف بذلك وعنده ان الله تعالى عالم بالمساهمات والعلم بالاشياء عنده عبارة عن حصول  
 صورها في اذهانهم وتلك الصور ليست مجرد اضافات لان من مذهبهم ان الصور الحاصلة عند العقل مساوية  
 لمساهبة العقول والمساوي للجواهر والكميات والكيفيات في تمام ماهيتها كيف يكون مجرد اضافات فظهر  
 ان الفلاسفة لا ينكروهم ادعاء تنزيه الله تعالى عن الصفات الحقيقية \* المسئلة السادسة \* في كيفية علم الله تعالى  
 بالجزئيات وفيها فصول اربعة واسلم ان الجزئيات قد يعلم على وجهه لا يلزم من تغير المعلوم تغير المعلوم لغير  
 العلم به وتعلم ايضا على وجه يلزم ذلك التغير عند تغير المعلوم والشيخ تكلم اولا في تحقيق كل واحد من هذين النوعين  
 ثم اشتغل بشيئين احدهما واثبات الآخرة \* اشارة \* (الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث يجب باسبابها  
 منسوب الى مبدأ نوعي في شخصه يتخصص به كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافي اسبابه الجزئية  
 واحاطة العقل بها وتعمقها كما تعقل الجزئيات وذلك غير الادراك الجزئي الزماني الذي يحكم انه وقع الآن  
 او قبله او وقع بعده بل مثل ان تعقل ان كسوفًا جزئيًا يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا وهو  
 جزئي ما في مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة به بانه وقع اولم يقع  
 وان كان معقولًا له على النحو الاول لان هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث لمصدره ويرتول مع زواله  
 وذلك الاول يكون ثابتًا الدهر كله وان كان علمًا بجزئي وهو ان العاقل يعقل ان بين كون القمر في موضع  
 كذا وبين كونه في موضع كذا يكون كسوف معين في وقت من زمان اول الحسابين محدود مثله ذلك  
 امر ثابت قبل كون الكسوف ومعه وبعده \* التفسير \* الجزئيات اذا عرفت اسبابها عقلت كيفية ولا يتغير  
 تلك التعقلات عند تغير تلك الجزئيات فان من عقل بانه مؤثر في الشيء الفلاني فان ذلك الشيء يقتضي حركة  
 الفلك والكوكب وان يقتضي حركته وصوله الى الموضع الفلاني حال ما يكون الارض حائلة بينه وبين الشمس وانه  
 متى كان كذلك حصل الكسوف وانه اذا تحرك بعد ذلك الى حد آخر حصل تمام الانجلاء فبهذا الطريق  
 يصير جميع الجزئيات على جملة تفاصيلها واحوالها معلومة ومثل هذا العلم مما لا تغير المعلوم فاذن هذه (العلوم)



العارف حاصلة قبل حصول انكسوف ومعه وبعده فاما العلم بان هذا الكسوف حصل الآن او مضى  
او سيحصل فانه يجب تغيره عند تغير هذه المعلومات فقد ظهر ان الجزئي كيف يعلم حتى لا يتغير العلم عند تغير  
المعلوم وكيف يعلم حتى يجب تغيره عند تغيره واعلم ان الفاظ الكتاب ظاهرة الاقوله وهو ان العاقل لان  
بين كون القمر في موضع كذا الى آخره فان المراد منه ان من عقل ان يكون بين كون القمر في موضع كذا وبين  
كونه في موضع كذا كسوف جزئي كان هذا العقل امرا ثابتا قبل الكسوف ومعه وبعده وقوله من زمار اول  
الحالين محدود الفضايل فيها كثير فائدة ولو حذفتها لانتظم الكلام جدا فاعلمها ليست من كلام الشيخ  
والاولى حذفها \* تبيينه واشاره \* (في تغير الصفات للاشياء على وجوه منها مثل ان يسود الذي كان ابيض وذلك  
بإتصاله صفة متقرر غير مضافة ومنها مثل ان يكون الشيء قادرا على تحريك جسم ما فلو عدم ذلك  
الجسم استحالة ان يقال انه قادر على تحريكه فاستحال اذن هو غير صفة ولكن من غير تغير في ذاته بل في اضافته  
فان كونه قادرا صفة واحدة يلحقها اضافة الى امر كلي من تحريك اجسام تحال ما مثالا وما اوليا ذاتيا  
ويدخل في ذلك زيد وعمر وجماعة وشجرة دخولا ثابتا فانه ليس كونه قادرا متعلقا به الاضافات المنعنه تعلق  
ما لا بد منه فانه لو لم يكن زيد اصلا في الامكان ولم يقع اضافة القوة الى تحريكه ابدا ماض ذلك في كونه قادرا  
على التحريك فاذا اصل كونه قادرا لا يتغير تغير احوال المقدور عليها من الاشياء بل انما يتغير الاضافات  
الخارجية فقط فهذا القسم كالمقابل للذي هو قبله ومنها مثل ان يكون الشيء عالما باب شيئا ليس ثم يحدث  
الشيء فيصير عالما بان الشيء ليس فيغير الاضافة والصفة المضافة معا فان كونه عالما لشيء ما يخص لاضافة به  
حتى انه اذا كان عالما بمعنى كافي لم يكف ذلك بان يكون عالما بجزئي جزئي بل يكون العلم بالنتيجة عالما مستانفا  
يلزمه اضافة مسأفة ولهبة للنفس مستجدة لها اضافة مستجدة بخصوصية غير العلم بالمقدمة وتقرهبة  
تحققها لا كما كان في كونه قادرا بهبة واحدة اضافات شتى فهذا اذا اختلف حال المضاف اليه من عدم  
او وجود وجب ان يختلف حال الشيء الذي له الصفة لاقى اضافة الصفة نفسها فقط بل وفي الصفة التي  
يلزمها تلك الاضافة ايضا فالس موضوعا للتغير لم يجران عرض له تبدل بحسب لقسم الاول ولا بحسب  
القسم الثالث واما بحسب القسم الثاني فقد يجوز في اضافات بعيدة لا تؤثر في الذات \* التفسير \* لما  
بين الشيخ ان العلم بالزمانيات من حيث انها حاصلة الآن او غير حاصلة واجب التغير عند تغيرها واداد  
ان يتجسج باستحالة التغير على الله تعالى على استحالة نضافه تعالى بهذا النوع من العلوم تكلم اولا في اقسام  
التغيرات واصنافها فذكر انها على ثثة اوجه وتقريره ان الصفات الثبوتية اما ان يكون صفات حقيقية  
عارية عن الاضافات كالسواد والابيض او صفات هي مجرد اضافات لكون الانسان بيضا وشي لا  
اوصفات حقيقية ذوات اضافات وهذا القسم الثالث على قسمين احدهما الصفة التي لا يلزم من تغير  
مالها من الاضافة تغيرها والآخر ما يلزم من تغير مالها من الاضافة تغيرها اما الاول فهو مثل ان يكون  
الشيء قادرا على تحريك جسم فلو عدم ذلك الجسم استحالة ان يقال هو قادر على تحريكه فبطلت تلك  
الاضافة اذن ولكن لا يلزم من عدم تلك الاضافة عدم تلك القدرة لان القدرة صفة واحدة يلحقها اضافة  
الى امر كلي وهو تحريك الجسم فاما ان يكون كون ذلك الجسم زيدا او عمرا فتغير معتبر في بقاء القدرة لان  
التغير فيها ان يكون متعلقا بتحرك الجسم لا بتحرك هذا الجسم وهذا حاصل سواء وجد هذا الجسم  
او عدمه واما الثاني فهو مثل العلم بعدم الشيء حال عدمه والعلم بوجوده حال وجوده فانه متى تغير المعلوم تغيرت  
الاضافة والعلم معها والذي يدل عليه امور الاول وهو ان العلم بعدم الشيء متخالف للعلم بوجوده وغير  
قائم مقامه لانه لو وجد العلم بعدمه حال وجوده او بالعكس لكان ذلك جهلا واما اذا وجد العلم بعدمه حال  
عدمه او بوجوده حال وجوده فانه لا يكون جهلا بل يكون عالما ولولا ان العلم بعدم الشيء متخالف للعلم بوجوده



والافهام كل واحد منهما ثم الآخر ولو كان كذلك لكان العلم بوجوده حال عدمه علم كان العلم بعدمه حال عدمه علم لا يمكن كذلك ثبت ما ذكرناه وانساني وهو من علم انه اذا جاء غيره - حال زيد الدار فهذا العلم لا يكتفي في العلم بدخوله في الدار عدد دحواله في سالاه وكان في بيت مظهر لا يمر فيه بن الليل ولتهار الى ان جاء العدد ودخل زيد الدار ولكن لم يعلم ذلك الانسان انه جاء لعد فانه لا يكون علمه بانه اذا جاء العدد دخل زيد الدار كما في حصول العلم بانه قد دخلها آلا بل متى انضم الى ذلك العلم علم آخر وهو انه جاء العدد فيمتد يتولد من هذين العلمين علم ثالث على سبيل النتيجة بان زيد دخل الدار وهذا هو المراد بقول الشيخ انه اذا كان علما بمعنى كلي لم يكف في ان يكون عالما بجزئي بل يكون العلم بالنتيجة علما مستأنفا لزمه اضافة مستأنة وهبة للنفس مستجدة لها ضافه مستجدة غير العلم بالمقدمة وغير مبنية بحقيقةها وثبت ما ادعينا من وجوب تغير هذا النوع من العلم عند تغير المعلوم ثم لما اطلب الشيخ في تقرير هذه الاقسام قال فليس موضوعا للتغير لم يجز ان يعرض له تبدل بحسب القسم الاول ولا بحسب القسم الثالث واما بحسب القسم الثاني فقد يجوز في منقبات بعيدة لا تؤثر في الدات ومعناه ان التغير في القسم الاول وهو الذي يكون مثل السواد والبياض وفي القسم الثالث وهو كالعالم بحال واما في القسم الثاني وهو كالمقدرة فالتغير فيما لها من الاضافات حاز لان التعبير ههناك بالحقيقة مجرد الاضافة لان نفس الصفة التي هي كلفة هذا حاصل الصك الام ولقائل ان يقول الاضافات عندكم امور موجودة في الحسار ج فاذا اجوزتم التغير في الاضافات المعارضة لذات الله تعالى فقد جوزتم ان تحدث في ذاته صفة بعد عدمها او تزول عنها صفة بعد وجودها ههنا وذلك ههنا فلم لا تجوزون مثله في الصفات الحقيقية واي دليل يدل على الفرق بينهما ثم ان وقعت المساعدة على ان التغير في الصفات الحقيقية لله تعالى محال فلم قلتم ان العلم من الصفات الحقيقية بانه ان العلم عدنا نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم والذي تعتقدونه من انه عبارة عن صورة مساوية للمعلوم في العالم فقد ابطالناه بما فيه مقنع واذا كان كذلك كان التغير في العلم تغيرا في مجرد الاضافة وذلك غير ممتنع واعلم ان من الناس من نازع في قواهم العلم بالجزئيات يجب تغرة عند تغيرها وهذه المنازعة ضيقة والاولى ان نشأ بعد على وجوب التغير لكن يزعم ان العلم ليس الا الاضافة المخصوصة واذا جاز التغير في الاضافات المعارضة لذات الله تعالى فلم لا يجوز ايضا تغيره في هذه الاضافة وتحقيقة وهو ان ذاته تعالى موحدة لحصول تلك الاضافة المسماة بالعالم لكن بشرط حصول ذلك المعلوم فاعلم بان زيدا دخل الدار موجب ذات الله تعالى في نفسه لكن بشرط ان يدخل زيد لدار فاذا خرج عنها فقد زال الشرط فيزول المشروط وهو ذلك العلم وحصل شرط علم آخر وهو العلم بخروجه فلا جرم يحصل العلم الآخر وما ذكره العلاسفة في استحالة التعبير - بل هذا الوجه فقد ذكرنا في سائر الكتب واعتراضا عليه واذا كان كذلك سقطت جهتهم على القدح في علم الله تعالى بالجزئيات \* كنه \* (كوكب يمينا وشمالا اضافة محضة وكونك قادرا وطالما هو كوكب في حالة متغيرة في نفسك يتبعها - اضافة لازمة ولاحقة فانت بهما ذو حال مضافة لادو اضافة محضة \* التفسير \* لما ذكر الاقسام الثلاثة للصفات الحقيقية في الفصل المتقدم ذكر ههنا الصفات التي هي مجرد اضافات فقط مثل كون الشيء يمينا وشمالا وزعم ان هذه الامور مجرد اضافات اما كونه عالما وقادرا فهي صفات تتبعها اضافات واعلم ان كثيرا من المتكلمين المحققين نازعوا في ذلك وزعموا ان العلم ليس الا مجرد نسبة مخصوصة فاما ان يقال العلم صفة حقيقية تعرض لها هذه النسبة وكلام الشيخ وما اقام على صحة دعواه برهانا ولا بد منه \* تذييل \* والواحد الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علم رمانيا حتى يدخل فيه الا ان الماضي والمستقبل يعرض بصفة اذاته ان تعبر بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس الذي على الزمان والدهر وحيث ان يكون عالما بكل شيء لا كل شيء \* لزم بوسط غير ساطع اذ الله نفسه قدرة الذي ( ه )















ذلك اكثر فالسر العال لا جل حير معلوب وطيران الذي ذكره في العتب بل هذا العالم تلعب باطل لا تلهي  
المرض ون كان كثير الكبر الصحة اثلا يقول للصحة قد بينا انها حارة مية وهي من لاداء شائيات من لاداة  
والالم وليس الا ن كلامنا فيه واما ان قيل المقصود من خلق الانسان سائر الوجودات تعريضها للالام وهذا  
هو السر المحض ولم يقل بذلك احد واما ان قيل المقصود منه ان لا يكون مرضا لانه لا لا لم يقول ان هذا  
لا يصلح ان يكون داعيا الى الخلق والايجاد لان الداء على عدمه الصنف كذلك بل ذلك ان لا يكون داء  
اليه ذلك الخير القليل فكذلك لا يصلح ايد لشرا العال فكان لفساد الى عدم اول ومن هذا الحق ترى  
المحققين من الفلاسفة يقولون ان تول القائل لم راقى الله تعالى سؤال طلاب العلم و واط لان الله تعالى  
خالق للعالم لذاته لانه فنقول حشد اهلهم الا قد اترتم بحقيقة مد هاتم وهوا في قوله الى قول بالذات  
فلا يجوز ان يقال لم حصل الشر في مخلوقاته لان ما بالذات لا يجوز عايله بهلة من حصوله وحيث ربطا رمد كراه لا  
ان خوضهم في هذه المسئلة من الفضول الاعلى اؤوين لنعدين واما ان قالوا ان العمل المحض ودم من ان رمد  
والقبح العقليين وقال كل ما فعله الله تعالى فهو منه حسن وصواب فانه قطع هذا البحث اضاعه اما المنة وندنا  
وهم المعتزلة فاقصود عندهم من الحق التعريض لنساع والمنة في نه لا يبدن ان يكرر المقصود ان مرض  
للذات الدنيوية فادها بالنسبة الى الالم كانه طمرة في البحر الى ما مرته يره بل الاولى ان يبدل المقصود ان مرض  
للمنافع الاخرية قال المصنف محمد بن عمار ارضى الله ندر ان بعدا من الله تعالى بالسلامة في ان لا يقول  
حتى كافي كنت ممتازا من الاكثرين في ذلك اذا رجعت الى نفسي وقابلت اللذات الحقيقية لست قول ان دور  
العدمية بالالام الجلية والحقيقة كما عددنا ها وددن لذات حقة في نال الالام اذا نال الامر كذلك  
فكيف يكرن مثل هذه اللذات في مقالة هذه الالام من غوا في ايراء ما نرحوه من الالام من دة لدة  
والا كان عدم المستمر اول \* وهم وتنبه \* ( واما ك تقول ان اكثر الناس اغلب ساهم الحس طعه  
الشهوة والغضب فلم صار هذا الصنف منسوباً فيهم الى انه ما ر فسمع انه كان احوال الدري في هذه  
ثلاثة حال المانع في الجمال والصحة وحال من ليس بالغ فيهما وحال القبح والمسقاه او السقيم  
والاول والثاني ينالان من السعادة العاجلية البدنية قسطا وافر او معتدلا او يلامان كذلك حال  
النفس في هبتها ثلثة حال السالغ في فضلة الحق والخلق وله ادرجة القصور في السعادة الاخرية وحال  
من ليس له ذلك لا سيما في المعقولات الان جهله ليس على الجاهل الضارة في الداء وان كان اسراء كثير ذكر  
من الالم جسم النفع في المعاد الا انه في جملة اهل السلامة ونبيل حط ماس نطرت الا لة وآخر كالمسقم  
او السقيم هو مرضه الاذي في الآخرة وكل واحد من الطرفين ماذر فالوسط واش غاب وذا صيف اليه الطرف  
الفاضل صار لاهل النجاة غلة وافرة \* التسمية \* الغرض من هذا الفصل لتدح فيما ذكر من ان الخير  
غالب وتقريره ان ترى الجهل وطاعة اسهوه واعتمت غاما على الحق وكل ذلك مشهور في اساسات  
العقاب وعلى هذا التدبير الشر غالب سم احاب عنه بانه كما ر احوال الدن في الحان والصحة على اقسام ثلثة احدها  
الثق في الجمال والصحة والثاني المتوسط والثالث القبح والمريض والاول والثاني ينالان من السعادة العاجلية  
قسطا وافر او معتدلا او يكونان من اهل السلامة فكذلك حال النفس في هبتها ثلثة احدها البدنية كمال لعلم  
وحسن الحق والثاني الخالي عن العقائد الحققة والسالمة والا لاق بجنة واردية والسالت الموصوف  
بالاعتقادات الباطلة والا لاق الردية ولقسم الاول ينال السعادة العظمى واقسم الثاني فهو من اهل السلامة  
ونيل حظا من الحيات الآجلة والقسم الثالث صاحب السقاة الكبرى ثم ان كل واحد من الطرفين ماذر والوسط فاش  
غالب واذا صيف اليه الطرف الفاضل صار لاهل النجاة الغلبة واقتل ان يقول اما ان تقولوا بان المتوسط من اهل  
لسعادة او من اهل السلامة والاول مكاره لان لذات المتوسطين في الصحة والجم لغير غلة على عدم \* لذاتهم \*



اذ انهم على ما يظهرون ان كانت غالبية على آلتهم والثاني مسلم الكفر بحرح هذه السلامات لما يمكن السلامة لا تصليح داع  
 لالحاق والايجاد فطام ما ذكرتموه ثم اتركه عن هذا المقام اكنتم ذكرت ان احوال النفس في العقائد والاخلاق  
 ثلاثة ط فاقروا واسطة وذكرتم ان الواسطة هي العلة فان عنيت به ان الواسطة في العقائد هي الغالبية اي الفوس  
 الحلية من الحق والباطل اكثر من النفوس المنتعشة فهذا مسلم لا ريب في ان عوام وان عنيت ان الواسطة  
 في الاخلاق هي العلة فهو باطل لان الغالب على احوال الخلق ان يكون نفسه مستمرة في محبة الدنيا والمال  
 ولجاء ومتمعة لشهوة والعصب بل ان اعني النفوس العاضلة في الاخلاق والحلية من الاخلاق بالنسبة  
 الى النفوس الرديئة الاخلاق كالفطرة في البحر وكف فقال الغالب اهل السلامة واعلم ان جواب هذا السؤال  
 سأتى في الفصل الذي بعد ذلك \* تنبيه \* ( لا يقص عليك ان السعادة في الآخرة نوع واحد ولا يقص  
 عليك انها لا يتناول اصلا الا بالاستكمال في العلم وكل ذلك يحمل نوعها هو ان لا يقص عليك ان تنفق رقيق  
 الحطايا بأكبر العصاة بل انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهر فانما يعرض للعذاب المحدود  
 ضرب من اذنبه وخدمته وذلك في اقل اشياء من الناس ولا تصح لي من يحول النجاة رقة على عدوه مصرومه  
 عن اهل الجحيم الحطايا صرنا الى الابد واستوسع رحمة الله وستسمع اننا فضل بيان ) \* التفسير \*  
 لما ذكر ان الوسطة في العقائد والاخلاق اي النفوس الحلية بينهما هو العلة وحينئذ ربما خطر بالانسان  
 زعم السعادة الآخرة ليس الا لعلها فاء من الحلية بينهما لا يكون ايها ما شئ من السعداء فيكون  
 العلة على ان تكون معطلة لا يكون يزوجه ودهم مرق ايضا ما علة على الخلق الاخلاق  
 اريدية وذلك سبب العقاب فيكون السر غامضا على ما ذكرناه في الفصل المتقدم وقد ذكر في هذا الفصل ما يدفع  
 هذه الاستكالات فقال لا يقص عليك ان السعادة الآخرة نوع واحد ولا يقص عليك انها لا يتناول اصلا  
 بالاستكمال في العلم والمراد منه انه لا ينبغي ان يجزم الانسان بان السعادة في الآخرة نوع واحد وانه لا يمكن  
 استبعاد ذلك مع الانا اهل وعلى هذا لا يلزم ان لو دهر النفوس عن اعلم خلاصها عن السعداء فهذا  
 هو جواب السؤال الاول واما قولنا ولا يقص عليك ان تعاقب اسطيا اذكرك العصاة العلة بل انما يهلك  
 الهلاك السرمد ضرب من الجهل وانما يعرض للعذاب المحدود ضرب من اذنبه وخدمته وذلك في اقل اشياء  
 اشخاص لناس والمراد منه الجواب عن السؤال الثاني وتقريره من وجهين احدهم ان الذي يقضي العذاب  
 المحاد هو العقائد الرديئة فاما الاخلاق الرديئة فلهذا توجه العذاب مدة ثم ينزل العذاب بعد ذلك ويختص  
 تلك النفوس الى سعة من رحمة الله تعالى فاذ انما ما وصي اليها من العذاب المنقطع الذي يحصل اولا  
 بالسعادة لادنية الحاصلة ثانيا كانت السعادة وتهيها انه ليس كل خلق ردى فانه يكون موجبا للعذاب  
 بل الحاق الراد المجب للعذاب هو الحاق المتمكن في نفس تمكك باع ولا شك ان ذلك ليس بعالم بل يادر  
 فان صاحب الصحاح بتكده اي قطعدها له بانك العصاة النجاة في قاطبة اهلها واما قوله ولا تصح لي من يحمل  
 النجاة وقفنا على عدو ومصروفة عن اهل الجهل والحطايا صرنا الى الابد واستوسع رحمة الله والمراد منه  
 ان من اعتقد ان لناسي ليس الامن عرف الحق بالبراهين وكان تقيا عن الآثام والاوزار كما يقوله المعتزلة يلزمه  
 ان يكون اهل الجنة يوم القيامة في غيبة لعله ذكر ليس كذلك بل القوم الحلية عن العقائد الباطلة من اصحاب  
 السعادة والنفوس التي باشرت الآثام ستخلصون ايضا الى السعادة وحينئذ يكون اخذ لاهل النجاة  
 \* وهم وتنبيه \* (ولذلك تقول هلا امكن عن ترا القسم الثاني عن حقوق السر فيكون جوابك انه او يرى عن ان يلحقه  
 ذلك لكان شئ غير هذا القسم وكان القسم الاول وقد فرغ عنه وانما هذا القسم في صل وضعه مما ليس  
 يمكن ان يكون التحير اكثر يتعلق به الا وهو بحيث يلحقه شر بالضرورة عند المصادمات الحادثة فاذا برى  
 عن هذا فقد جعل غير نفسه وكان النار جعلت غير النار والماء غير الماء وترك وجود هذا القسم وهو على صفته  
 المذكورة غير لابق بالوجود على ما بين ) \* التفسير \* هذا سؤال ثان على القاعدة المذكورة في كيفية دخول السر



في القضاء الالهى وونه تعالى لم يميز الخير لكثير عن ذلك الشر القليل والجواب ان الدنيء لم ان يكون خيرا خالصا هو القسم الاول وذلك قد وجد وبقى في التقسيم قسم آخر وهو الدني لا ينفك عن شر ما البتة ولكن خيره غالب على شره فهذا القسم اوبرأه عما فيه من الشر كما كان هذا القسم بل صار عين القسم الاول لكننا قد دللنا على ان هذا القسم الثانى يجب في الحكمة ايجاده ولا يلحق بالجور اهله \* وهم وتبته \* (وا لا تقول ايضا فاعلم ان القدر فلم العقاب فاعلم جوابه ان العقاب لا تقس على خطيئته كما ستعلم هو كالعرض العين على نعمه فهو لازم من لوازم ما ساق اليه الاحوال الماضية التي لم يكن من وقوعها بدولا من وقوع ما يتبعها واما لدنيء ان يكون على جهة اخرى من مبتدأه من خارج فحديث آخر ثم ذا سلم مع قب من خارج فاعلم ذلك ايضا يكون حسنا لانه فركان يجب ان يكون التخويف موجودا في الاسباب التي تثبت فتفع في الاكثروا التصديق تاكيد التخويف فاذا عرض من اسباب القدر ان عرض واحد مقتضى التخويف والاعتبار فركب الخطاء وتلقى الجريمة جبت لتصديق لاجل الغرض العام وان كان غير ملائم لذلك الواحد ولا واجب من مختار رحيم اولم يكن هناك الا جانب المبتلى بالقدر ولم يكن في الفسدة الجزئية له مصلحة كلية عامة كثيرة لكن لا يلتفت لفت الجزئي لاجل الكل كما لا يلتفت لنت الجزء لاجل الكل في قطع عضو ويؤلم لاجل البدن بكليته ليسل واما ما يورد من حديث لظلم والعدل ومن حديث افعال يقال انها من الظلم وافعال مقابلة لها ووجوب ترك هذه والاخذ بتلك على ذلك من المقدمات الاولى فغير واجب وجوبا كليا بل اكثر من المقدمات المشهورة التي جمع عليها ارتياد المصالح ولعل فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين واذا حقت الحقايق فليأتفت الى الواجبات دون امثاله وانت قد عرفت اصناف المقدمات في موضع آخر \* التفسير \* قال صاحب الصحاح يقال لا يلتفت لفت لان اى لا ينظر اليه ثم نقول هذا السؤال ظاهر وهو انه اذا كان الكل بقضاء الله وقدره فلا يكون الا سائر ما لا لسي من الاعمال فكيف يجوز تعذيبه وعقابه واجاب عنه من وجهين احدهما الجواب المستقيم بل اصول الفلاسفة وهو ان العقاب من لوازم الاحوال انفسانية التي اكتسبها الشخص في الدنيا فانه لما اكتسب له قدره اطله والاخلاق الرديئة وهذه الاشياء يوجب اعذاب الشديدا عند انقطاع النفس عن البدن لاجم حصل ذلك لعذاب على سبيل الضرورة كالعرض فانه لازم للتدبير الرديئة السالفة وثانيتها ان الله تعالى ينحاز تعذيب المكلف وهذا لا يتأتى الا مع القول بالفاعل المختار والفلاسفة لا يقولون به وهذا هو المراد من ذرا واما ان يكون على جهة اخرى من مبتدأه من خارج فحديث آخر ثم انه ان قرر الجواب بنسائه على هذا الاصل وقاب الوجه في حسنه انه كان يجب ان يكون التخويف مجردا فيما يتلانه لولا خوف العقاب لما تزداد الخلق من الذبح والتصديق موكد للتخويف فلهذا لغرض حسن منه تعالى التعذيب لانه وان كان ذلك مضره لذلك الشخص لكنه منفعة لا كثر الخلق وكما انه يحسن اسداد الجزء لاصلاح الكل كما في قطع عضو لفساد كل البدن سليما فلذلك يحسن تعذيب الشخص قليلة لسلامة الاكثرين لان نسبة الجزئي الى الكل كنسبة الجزء الى الكل ولقائل ان يقول هذا الجواب ضعيف من وجهين احدهما ان هذا الجواب مبني على انه لا بد من التخويف لكن كما يقال ان كان القدر فلم العقاب فكذلك يقال ان كان القدر فلم التخويف واذا كان الكلام بالتخي والاثبات في الموضوعين واحدا لم يجوز جعل احدهما مقدمة في تقرير الاخر وثانيتها وهو ان هذا انما يستقيم لو كان المعذبون اقل من الناجين لكن الهالكين على مذهب المسلمين اكثر من ناسا بل قال اهل الاسلام اقل من الكفار مع ان الكفار كلهم هالكون فان انكروا ذلك فقد خالفوا قول ثمة الاسلام مع ان غرضه من هذا الجواب ليس الا تمشية قولهم بل الجواب الصحيح ان يقال ان قوله ان كان القدر فلم العقاب سؤال باطل لان العقاب ايضا من القدر وغير خارج عنه واذا كان كذلك كان طلب عاقبه باطلا ثم قال واما ما يذكرونه من حديث الظلم والعدل الى آخره فالمراد منه القدر في اصول المعتزلة في الحسن والقبح والوجوب على الله تعالى وقد بينا في المنطق ان هذه المقدمات غير اولية بل محتاجة الى البرهان ثم النمط السابع و \*



ولوا هب العقل جدا بلا نهاية \* النمطاك من في الشهوة والعادة وفيه مسائل \* المسئلة الاولى \*  
 ( في ان الذات الباطنة اقوى واشرف من الذات الحسية ) قال المصنف رضى الله عنه اعلم ان الشيخ  
 كانه ادعى الضرورة في اثبات لذة وراء الالة الحسية الظاهرة ثم انه في الفصل الاول من هذا النمط  
 بين ان الذات الخبيثة والارضية اقوى من الحسية الخارجية \* وهم وتنبه \* ( انه قد سبق الى الاوهام  
 اعامة ان الذات التوبة المستعيلة هي الحسية وازما عداها لذات ضيفة ركاه خلا - غير حقيقية وقد يمكن  
 ان ينسب من جملة من له تم - يرتما يقار له ليس الذما بصفرته من هذا لغير هو المذوحات والاعومات  
 وور بجري مجراها راتتم تعلم ان انتمكن من غبة ما لو في امر حسيس كما شطرنج والبر قد يعرض له  
 مطعوم ومنكوح فيرفضه ما يسه منه من لذة الغابة الرهبة وقد يعرض مطعوم و - كوا - لطالب العفة والرياسة  
 مع صحة جسمه من صحو - حسم نيفض اليد - ثم ساراء الحشمة - كوا - مراة الحشمة - كوا - لا محالة هناك من المنكوح  
 والمطعوم وذا - رض للكرار - لئلا يذ ذيانه - يصبون موصمة آترو على الالة - اذ بمنتهى حيواني  
 دته فس - رآرر - به فبرهم على انفسهم يسرعون الى الانعام به رادلك فان كير اندس يست - مر - بلوع والعطش  
 سند لحة - معة على ما - اوجد - يستحق هرا اوت مناجاة لندب عند مشابرة لمبررين وربما اقبح الواحد  
 الى عدد دهم - ما طهر انطاطر لما يتوقد من لذة الجم - رتوبه - الموت كان ذلك يصل اليه وهو ميت  
 بقا - ان ان تدر - الحطة - مة امة على اللذات الباطنة واسب ذلك في امثال ذهاب في العجم من الحيوانات  
 فان من كلاب اصبه مائة نص على الجوع ثم يستد على صاحبه وربما حمله الى رالضه من حيوانات تؤثر  
 مارلدته على نفسه بها وبها خطر محامية عليه اسخام من خطرته في ذب حيتما نفس ماوذا كانت للذات  
 الباطنة اسخام من اظاهرة ر لم يكن سقلا في فقرات في العبدية ) \* التفسير \* اغلب دلي ارام الاكبرين  
 ان لذات التويته هي الباطنة - ثم منهم من ينكر مسائر للذات اصلا ومنهم من يعترف بها ركنه يقول انها  
 ضعيفة جدا بالنسبة الى الذات الحسية والشيخ ابطال قواهم في هذا الفصل وبين ان اللذات الباطنة  
 اقوى من اللذات اخسية الخارجية من وجوه فالاول ان قوى للذات الحسية لذة المطعوم والمكويهم ان الانسا  
 يدرك الطعام واشربا طببا للذة البقية في التزد والسطرنج واو لا ان هذه اللذة اقوى من تلك  
 والما ترحبت لذة دلي تلك الثاني وهو ان الانسا قد يترك المطعوم والمكوح في ضرر من تشمتة  
 واو لا ان مراعاة الحشمة اسر لا لما ترحبت الذات وهو ان الانسان ربما احتج الى طعم او مشرب حاجنة  
 شديدة ثم انه يؤثر خير على نفسه فيه واو لا ان لذة الاينار آثر واداما كالك كذلك الرابع وهو ان الانسان  
 اذ كان كبير افس فانه يتساقى الم جوع ولا طاش لاس فطة على ماء الوجه ويقتصر لموت عند مناجرة  
 الميا رزين وربما حارب الواحد مع جميع عظيم يقتلع باه لا ينجو منهم وكل ذلك لان لذة الجم آثر عنده  
 من لذة الحيرة اولانه يتوفىم الدكر الجليل بعد الموت كانه يظن ان ذلك يصل اليه وهو ميت ولاجل رغبة  
 في ذلك لا يبالي بالموت ويستحق الحيرة فقد بان من هذه الوجوه ان اللذات الباطنة اقوى من الحسية ولما  
 بين ذلك في الانسان بين به خير من خص به بل هو حاصل ايضا في سائر الحيوانات وذات رتها صورتين فالاولى ان  
 من كلاب الصيد ما يصطاد على الجوع ثم يمسك الصيد على صاحبه وربما حمله اليه والثانية ان الراضعة  
 من الحيوانات تؤثر ما وادته على نفسها وربما كان جدها في دفع اعدو عنه اشد من جدها في دفع العدو  
 عن نفسها فثبت بمجموع ما ذكرنا ان اللذات الباطنة اقوى من اللذات الظاهرة وان لم تكن عقلية فاطاك  
 بالعقبات واعلم ان هذا الكلام لا خيرا فتاعي خطاني جدا في تذيب \* ( فلا ينبغي ان نسمع الى قول من يقول  
 ان الرحمة انما على جله - تأكل فيه - ولا تسرب فيه - ولا تنكح فاية سعادة يكون انما والدي يقول هذا فيجب ان يبصر  
 ويقال له يا مسكين لعل الحال التي للملائكة وما فوقها الذوا بهج وانعم من حال الانعام بل كيف يمكن ان يكون



لا أحدهما إلى الآخر مستند بهما \* التفسير \* لما أثبت في الفصل المتقدم أن اللذة الباطنة أقوى  
 أثبت في هذا الفصل أن اللذة الباطنة أقوى وخرج ما يربط الحس إلى الملازمة لاسك انهما الدوران في الباطن  
 وذلك يقتضي كون اللذة الباطنة أقوى وأعلم أنه لا شئ من هذا الوجه قد عني خلابي جدي \* لئلا يظن أنه لا  
 ماهية لانتخبة مصون عليه (ن) لئلا يظن أنه لا شئ من هذا الوجه قد عني خلابي جدي \* لئلا يظن أنه لا  
 واللام هو ادراك ونبال لو حصل ما هو عند المراك آفة وشر رقي مختلف الخير الشر بحسب القاس لا شئ له  
 هو عند الشهوة خمر من الطعام ثم والملبس الملاثم وادى هو عند الغضب خيم فهو اعاد راحة  
 هو عند العقل خير عتارة باستيار فالحق وبارت وباتسار فاقابل ومن العقليات نيل السرور والراح  
 ولحم والكرامة وبالجملة كما في هذه القول في ذلك مخصوصة لكل حيوان ساس الشر ما هو الا كمال  
 الذي يخص به وينمو باستمرار لا يوصف لذة مادها يتحقق بامر من بكم ان خيرى وبالرأى حيث هو  
 كذلك) \* التفسير \* اعرض م هذا الفصل ذكر ما ياتى في هذه وما يتبعه واشتهر ان لذة ادراك الملاثم  
 اسرك انما ثم مسرور الاله ان يكون فلا خير الى ذلك من حيث هو كذلك ولما لم يكن آفة شر  
 للمراك من حيث هو ذلك وانما هو الى تفرير الملاثم والثاني في بهذين التفسيرين لاجم حديث الشيخ رينا  
 نظي للملاثم وليس ذكر لهما نفس يريهما فتد لذة مراد لو حصل ما هو عند المراك كمال وخير من حيث  
 هو كذلك وانما قال من حيث هو ذلك من السردى كمالا ونيرا من جاء دون وجه فادراكه من حيث  
 انه كمال وخير يكون لذة راما راكم من احوال الاخر فلا يكون لذة واعلم اننا عرفنا لذة با كمال والخير  
 واللام بالآفة والشروع ان يكون ماهيات هذه الاشياء مدارمة ارلا ما لخر وليس فلهما من حيا  
 ما ذهب الشيخ اليه من الخير هو الامر الواسع والشر هو العدمى وعلى هذا يكون قرا لذة ذلك  
 الخير واللام ادراك الامر يرجع ان لذة لذة لموجود واللام ادراك العدم وليس ذلك بانها  
 اما في اللذة دلاله يلزم من ذلك ان يكون ادراك الاله والخاصة عند اعتراق الاعضاء او تبردها بلح لذة  
 لانه حصل هناك ادراك الوجود ولزم في سماع الاصوات المكرة وشم الروائح المؤذية ورؤية الاشياء المؤذية  
 ان يكون كذلك اذ ذلك لا يفسد في فساد لاهم الا ان يقول قائل انا نسمي هذه الاشياء باللذة  
 فانما لا نزاع فيه اذ لا مشاكسة في العبارات ولكن ذلك يمكن حروجا عن تعريف الحقيقة التي حاول تعريفها  
 فانما نجد عند الاكل والشرب والوقاع عاين مخصوصة متميزة عما عداه من الاحوال النفسية و...  
 لم نحاول الا تعريف تلك الحالة وما يشبهها والله لم نضره ربحا لبار الامر الحاسل سنداء حقة  
 ليس من جنسها بل ضد ما قبلها فساد ذلك واماني الالم فلا العدم لا يكون محسوسا ونائبهم التفسير المشهور  
 وهو ان الخير هو اللذة وما يكون وسيله اليه والشر هو العدم وما يكون وسيلة اليه وذلك ان  
 اللذة ادراك الخير واللام ادراك الشر معناه ان لذة ادراك لذة له وهو يكون وسيلة اليه واللام ادراك  
 وما يكون وسيلة اليه ردف ذلك طهر واذا عرفت ذلك فقل للشيخ ان فسرتم الخير والشر بان  
 التفسيرين توجه لاعتراض المذكور وان فسرتمهما بشئ ثالث فلا بد من ذكره لنظر في انه هو - وحيد  
 ام لا واما الكمال والآفة فالقول فيهما قريب من القول في الخير والشر والاكثر فسر والكمال بانه حصول  
 شئ شئ من شأنه ان يكون له فيقال لهم ان كمال المراد من قولكم من ساءه ان يكون له اى يمكن انصافه به لزم  
 ان يكون له لالاق الرديئة بانه لا يمكن انصاف به لالاق الرديئة بانه لا يمكن انصاف به لالاق الرديئة  
 المعوجة والتفوس الرديئة والتركيبات الفاسدة يلزم ان يكون كلها كالات لا يمكن انصاف تلك الاحسام  
 بصفات وان كان لم يبدل ذلك شيئا آخر فاذكروه انظر فقه قد طهر ولا ح ان التعريف الذي ذكره الله  
 واللام بس مجيد وايضا وقوله قوله الله ادراكه لئلا يكد افه تحت آخروها لقطعة لئلا لا شئ فيها



آله ههنا محرز وتحقيقه الادراك اذا كان الادراك لذته وراكان ترده هذه العظمة المجازية اولى والتحقيق في هذا  
 الباب ما ذكرنا ان ماهية اللذة والالم بصورة تصورا وليا يديها بل تصورهما من اجلي التصورات واظهرها واقواها  
 والمراد من الحدو رسم تعريف الحق بالوضح وادراك كذا كان تعريفها بين الماهيتين خطأ فاما قوله وقد يختلف  
 الخبر والشعر بحسب القياس الى آخره فاعلم انه لما ذكر ان اللذة عبارة عن ادراك الخيرين ان الالم كذلك في اللذات  
 الشهوانية والذات العنسية والذات العقلية اما الشهوة فلا الملائمة للمس لها والمطعم الجيد فلا جرم كان ادراكها اللذة  
 واما شهوانية الغضب فاللائمة له الغلبة فلا حرم كان ادراكها اللذة فضبية واما العقل فلان الملائمة له تارة وباعتبار الحق  
 اما تارة فبعب الموت واما باعتبار رفعة استكمال العقل النظري وتارة وباعتبار فالحيل اما تارة فقبل الموت  
 واما باعتبار رفعة استكمال العقل العملي ثم ذكر بعد ذلك امورا اخرى للائمة للعقل وهي نيل الشكر ووفور  
 المدح والحمد والكرامة وبالجملة فان هم ذوى العقول في ذلك مختلفة فقد يكون رغبة الواحد في بعض هذه  
 الامور اكثر من رغبة الآخر فيه ثم لا بين ان الحد الذي ذكره للذة حاصل في جميع اقسامها عاد الى  
 شرح حد اللذة فذكر ان كل خير باق من شئ ما فهو الكمال الذي يختص به ويخوه ويتوجه اليه بحسب  
 استعداد الاول واعلم ان هذا مشعر بان الكمال والخير شئ واحد وحيث يكون ذرا احد هما مقيا عن الآخر  
 فوجب حذف احدهما واما قوله وكل لذة فهي تتعلق بامر ين كمال خيري وبادراك له من حيث هو كذلك  
 فاعلم ان البحث المعنوي لهم في هذا الموضع ان نقول ناذا اكلنا وجدنا من انفسنا حالة نسميها بالذة ونميز  
 بين ما وبين ما عداها من احوال النفسانية ونعلم ايضا اننا حين ما اكلنا فقد ادركنا طعم ذلك الغذاء لكانا  
 لا ندري ان تلك الحالة المعما بالذة هل هي نفس ادراكنا لذلك الطعم ام لا بل لا بد من اقامة البرهان على  
 ان احدهما نفس الآخر او غير والشيخ ما دار حول هذا المعنى اصلا \* وهم وتنبه \* (ولعل طائفة من ان  
 من الكمالات والخيرات ما لا يلتذ به اللذة التي يناسب مانع مثل الصحة والسلامة فلا يلتذ بهما ما يلتذ بالخلو وغيره  
 فجوابه بعد المسامحة والتسليم ان الشرط كان حصول وشعور حيا وامل المحسوسات اذا استقرت لم يشعربها  
 على ان المريض والوصب يجد عند الشووب الى الحالة الطبيعية من فصة غير خفي التدرج لذة عظيمة  
 \* التفسير \* الغرض من هذا السؤال اراد نقض على الحد المذكور للذة ثم ذكر الجواب عنه وتقرير السؤال  
 ان الصحة والسلامة لاشك انها من الامور الملائمة ثم ان ادركها ولا تلتذ بادراكها فقد وجد الادراك  
 الملائم مع عدم اللذة والجواب اننا لانسلم ان ادرك ما لنا من الصحة والسلامة لان الكيفيات المحسوسة اذا  
 استقرت بطل الشعور بها بل متى حصلت الصحة على سبيل التجدد ادركها لكن تحصل لك لذة عظيمة فان  
 المريض يجد عند الرجوع دفعة الى حاله الطبيعية لذة عظيمة \* تنبيه \* والذبيذ قد يصل فيكره كراهية  
 بعض المرضى للخلو فضلا عن ان لا يشهى اشياء شايعة وليس ذلك طاعنا فيما سلف لانه ليس خيرا في تلك  
 الحال اذ ليس يشعر بالحس من حيث هو خير \* التفسير \* غرض من هذا الفصل ذكر كلام يصلح  
 ان يكون جوابا عن سؤال شبيه بالسؤال الاول وبيان السؤال وهو ان بعض المرضى قد يكره الخلو  
 ويتأذى بتناوله ويشتهي الحامض والمرع ان الخلو ملائم والحامض منافي واجاب عنه باننا لانسلم بان  
 الخلو خير بالنسبة الى من اجه الذي له في تلك الحالة وان الحامض والريانة نسبة اليه في ذلك الوقت شرقا را شهية للر  
 والحامض انما كان لحصول اخلاط ردية في معدته فالطبيعة تشتهي المر والحامض ليقطع ذلك الخلاط  
 وكذلك القول في الجانب الآخر \* تنبيه \* ان اردنا ان نستظهر في البيا مع غنى بما سلف عنه اذا  
 لطف لفهمه زدنا فقلنا ان اللذة هي ادراك كذا من حيث هو كذا ولا شغل ولا مضاد للدرك فانه اذا لم يكن سالا فارقا  
 امكن ان لا يشعر بالشرط ما غير السالم فقل عليل المعدة اذ عاف الحو واما غير الغارغ فقل المتلى تجد ايعاف الطعام الذي  
 وكل واحد منهما اذا زال مانعه عادت لذته \* ٥٦ \* وشهوة وتأذى تأ حراما والان مكرهه \* التفسير \*



لما ورد الاسئلة على الحد الذي ذكره للذة واجاب تنهيا ذكر في هذا لعصل انه يمكن ان يذ كر رسم اللذة بحيث لا يرد عليه  
شي من الاسئلة وهو ان يقال اللذة ادراك الحيز من حيث هو خير بشرط ان لا يكون هناك شاعل ولا مضاد للمدرك  
وانما شرطنا عدم الشاعل لان المتلى يجد يعاف الطعام اللذيذ وانما شرطنا عدم المضادة لان المر يض يعاف  
الخلو ثم من المعلوم انه متى زال العائق في هاتين الصورتين عادت اللذة ولذتهوة وحصل التساؤى بمقدار  
ما يكرهه الآن \* تنبيه \* (وكذلك قد يحضر السبب المؤلم ويكون لقوة المدركة ساقطة كما في قرب الموت من المرضى  
او معوقة كما في الخدر فلا يتألم به فاذا انتعشت القوة او زال العائق عظم الألم ) \* التفسير \* لما بين ان اللذة  
قد يحضر مع انه لا يلتذ به شرع ههنا في بين ان المؤلم ايضا قد يحضر ولا يتألم به اما لسقوط القوة كما في بعض  
عند قرب الموت فانه ربما لا يحس بالألم العصبي لسقوط القوة المدركة او لحضور العائق كالعوض والخدر فانه لا يتألم  
من الاحتراق اما لو انتعشت القوة وزال العائق حصل الألم العظيمة \* المسئلة الثالثة \* في اثبات للذة العقلية  
ثانية فصول \* تنبيه \* (انه قد يصح اثبات لذة ما يتناول لكن اذ لم يقع المعنى الذي يسمى ذوقا حازر لا يجد اليها شوقا  
وكذلك قد يصح ثبوت اذى ما يتناول لكن اذ لم يقع المعنى الذي يسمى بالمقاساة كان في الجواز ان لا يقع عندها باع لاحترار  
مثال الاول حال العين خلقة عند لذة الجماع ومثل لثاني حار من لم يقاس وصب الاسقام عند الحمية ) \* التفسير \*  
البرهان انما يدل على وجود لذة والم ويكون الجرم حاصلا بذلك لكن لا يحصل الرغبة والرغبة اعدم الذوق  
والوجدان فان العين يعلم على سبيل السماع ان في الجماع لذة ولكن لا يميل اليها وصاحب الحمية اذالم يجرب الاقاف  
المتولدة من طول الاسقام ربما لم يحترز من المتاولات رغبة فكذلك ههنا لا يلزم من عدم الرغبة في الذات العقلية  
وعدم الرغبة عن الآلام العقلية القدح في وجودهما \* تنبيه \* (كل مستلذه فهو سبب كمال يحصل للمدرك وهو  
بالقياس اليه خير ثم لا يشك في اكمال الكمالات وادراكاتها متفاوتة تكامل الشهوة مثلا ان يتكيف العضو الدقيق بكيفية  
الحلاوة مأخوذة عن مادتها ولو وقع بل ذلك لاص سبب خارج كانت اللذة قائمة وكذلك المنوس والمشوم ونحوهما  
وكمال القوة الغضبية ان يتكيف النفس بكيفية غلبة او بكيفية شعور باذى يحصل في العضو عليه وكال الوهر التكيف  
بهيئة ما يرجوه او ما يذكره وعلى هذا حال سائر القوى وكال الجوهر العاقل ان يمثّل فيه جليلة الحق الاول قدر  
ما يمكنه ان يمثّل منه بهمسائه الذي يخصه ثم يمثّل فيه الوجود كله على ما هو عليه مخرد عن الشوب مبتدأ  
فيه بعد الحق الاول بالجواهر العقلية الالهية ثم الروحانية السماوية والاجرام السماوية ثم ما بعد ذلك ثم لا يميز الذات  
فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي بالفعل وما سلفه هو الكمال الحيواني والادراك العقلي خالص  
الى الكنه عن الشوب والحسي شوب كله وعدد تفاصيل العقل لا يكاد ينهائى والحسية محصورة في قلة وان كثرت  
قبالا شد والاضعف ومعلوم ان نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك فتسبب اللذة  
العقلية الى الشهوانية نسبة جليلة الحق الاول وما يتلوه الى نيل كيفية الحلاوة وكذلك نسبة الادراكين  
\* التفسير \* الغرض من هذا الفصل ذكر مطالوبين هما الامر ان المقصود ان بالذات من هذا التلوه المعنون  
بنط البهجة والسعادة احدهما اثبات للذة العقلية وثانيهما بيان انها اشرف واغوى من الذات الحسية اما المطلوب  
الاول فالدليل عليه ان النفس بعد المفارقة ار كانت مدركة للاشياء الملائمة لها كانت اللذة حاصلة لها لكن المقدم  
حق فالتالى حق بيان الشرطية ما بينا ان اللذة ليس الا ادراك الملائم ويسان المقدم ان الملائم لها ليس الا ادراك  
الموجودات كما هي وهذا المعنى حاصل بعد المفارقة لاننا في النقط السابع ان النفس لا تتوقف على البدن  
لا في ذاتها ولا في ادراكاتها لمدركتها واما المطلوب الثاني فالدليل عليه ان الادراكات العقلية اشرف  
من الادراكات الحسية ومدركات العقل اشرف من مدركات الحس وذا كان كذلك وجب ان يكون اللذة العقلية  
اكمل من اللذة الحسية اما بيان الاول فن وجوه احدها ان الادراكات العقلية خالصة الى الكنه فان الادراك العقلي  
يتوغل في كنه الشيء ويميز بين الماهية واهوائها وصفاتها ثم يمر بين الجزاء الجنسى والجزء الفصلى \* وحسن \*



وحسب الجنس و جنس الفصل وفصل الجنس وفصل الفصل باغة ما بلغت ويميز بين الخارجي واللازم والمعلق وغير بين  
 ما يكون لازما ل ماهية توسط وبين ما لا يكون توسط فكل الادراك العقلية قد نفذ في ماهية الشيء وتغلغل في اعماقها  
 ووصل الى كل اجزائها واما الحس فانه لا يتناول الاظواهر المحسوس فثبت ان الادراك العقلية اقوى وثابتها  
 وهوان الادراكات العقلية غير متناهية وغير مقصورة على نوع معين من الموجودات بخلاف ادراكات الحس  
 واما بيان الشئ فهو ان مدركات الحواس ليست الا كميّات مخصوصة كالالوان والطعوم والروائح والحرارة  
 والبرودة ومدركات العقل هو ذات البساري تعالى وصفته وافعله ومعلوم انه لا نسبة لاحدهما الى الآخر  
 في الشرف واذا ثبت ان الادراك العقلية اشرف من الادراك الحسي وان مدركات العقل اشرف من مدركات  
 الحس ولا معنى للذة الا الادراك ثبت ان اللذة العقلية اكمل من اللذة الحسية فهذا محصل الكلام في هذين المبحثين  
 ولما نل ان يقول على المطلوب الاول لا نسلم ان لنفس بعد المفارقة لو كانت مدركة لما يلائمها لكانت ملتهذة قوله  
 اللذة لا معنى لها الادراك الملائم قلنا ان امثل هذه المباحث لا يستقيم بالعناية وذلك لاننا نجد عند الاكل والشرب  
 والوقاع حالة مخصوصة ويميز بينها وبين كثير من الاحوال الوعدانية كالغضب والغم والخوف ونعلم ايضا  
 ان القوة الذائقة واللامسة التي فينا قد ادركت ما في المأكول والمشروب والمذكوح من الكميّات ولكننا لا ندري ان تلك  
 الحلة لمخصوصة هي نفس ذلك الادراك الا بمرها انتم ما ذكرتم على ذلك حجة وبرهان اصلها بل لو انكم سمعتم هذا  
 الادراك بالذة لكان متى ثبت حصول هذا الادراك للنفس ثبت حصول اللذة لها ولكنه يصير المسئلة مسئلة لغوية  
 ومعلوم ان ذلك ليس من المباحث العقلية في شئ ثم الذي يحق هذه المطالب هو ان النفس قبل الموت قد يكون  
 طالة بهذه المعلومات مع ان الانسان لا يجز تلك الذات العظيمة ولو كانت الادراكات هي نفس الذات لاستحال ذلك  
 لا يقال ان النفس قبل الموت مستغرقة في تدبير بدن فصار استراقها في ذلك مانعا عن الشعور بتلك الذات لا نقول  
 انكم تقولون الادراك هو نفس اللذة وعلى هذا لا يستقيم ذلك اذ لا ادراك لما حصل استحالة ان يكون هناك  
 ما يمنع عن حصول اللذة والا لكان الشئ مانعا عن حصول الشئ عند حصوله وذلك محال بل لو قلتم اللذة مغايرة للادراك  
 حاصلة عند حصوله استقام هذا العذر ولكنه يتفح عند ذلك بواب كثيرة من الشكوك والشبهات فاننا نقول اذا كانت اللذة  
 مغايرة للادراك فلم يثبت انه يلزم من حصول الادراك حصول اللذة ولم لا يجوز ان يقال خصوصية النفس وان كانت  
 لا تأبى عن قول الادراك لكنها تأبى عن قبول اللذة فلا حل لعدم استعدادها لقبول اللذة ما حصلت اللذة وان كان  
 الادراك حاصلا وهذا القدر من الاعتراض على ما احتجوا به في اثبات اللذة العقلية كاف ومن اراد الاستقصاء  
 في تعدد الاحتمالات فعليه بكتاب المختص ولنرجع الى التفسير ما قوله كل مستلذه فهو سبب كمال يحصل للمدرك  
 فالمراد منه ما قرره في الفصل السالف ان اللذة ادراك الكمال فالمستلذ لا بد وان يكون سببا لحصول كمال ما للمدرك  
 واما قوله ثم لا يشك في ان الكمالات الى قوله وعلى هذا حال سائر القوى فالمراد من اثبات القضية المذكورة بالاستقراء  
 فان المستلذه في الشهوة سبب لحصول كمال ما للشهوة وكذا القول في الغضب والوهم وغيرهما واما قوله وكال  
 الجوهر العاقل الى قوله ثم لا يميز الذات فالمراد منه ان كمال الجوهر العاقل هو ان يصير عالما بهذه المعلومات ثم اشتغل  
 بتعدد تلك المعلومات وليس الحاصل الا ما ذكرناه من ان كمال الجوهر العاقل هو ان يصير عالما بالاشياء واما قوله  
 فهذا هو الكمال الذي به يصير الجوهر العقلي بالعقل وما سلف فهو الكمال الحيواني فالمراد منه ان العلم  
 بالاستكمال للقوة العاقلة واما الاور الثلاثة التي قدمها وهي اللذة الشهوانية والغضب والوهمية فهي كالات  
 حيوانية والى ههنا تم الكلام في ذكر الدلالة على اثبات اللذة العقلية لانه لما ثبت ان اللذة هي الادراك و ثبت  
 ان الادراك حاصل بعد المفارقة ثبت ان اللذة حاصلة بعد المفارقة واما قوله والادراك العقلي خالص الى الكنه  
 الى قوله فبالاشد والاضعف فالمراد منه ذكر المقدمة التي بها يظهر كون اللذة العقلية اشرف من اللذة الحسية وتلك  
 المقدمة هي ان الادراكات العقلية اشرف من الادراكات الحسية بالوجهين الذين مر تقريرهما واما قوله  
 ومعلوم ان نسبة اللذة الى الادة نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك فالمراد منه ظاهر لكنه مقدمة







بالعقائد الباطلة وحكمكم هذا القسم العذاب العظيم لأن حصول تلك العقائد في تلك النفوس لا يمكنون إلا بعد اشتياقها إلى اكتساب الكمالات العقلية فالشوق باق بعد المفارقة مع أن الكمال غير حاصل والتمكن من اكتسابه غير حاصل وذلك يوجب وقوعهم في العذاب بسبب اشتياقهم إلى ما لا يمكنون من تحصيلها وانما قيل ان يقول طالب الكمال اذا لم يتمكن واجداه على قسمين أحدهما ان يكون طالما بعدم وجدانه له والثاني الجاهل بذلك اما الاول فانه يكون في عذاب وهذا والثاني لا يكون في العذاب فان اصحاب المذاهب كلهم يفرحون بمذاهبهم وعقائدهم مع اننا نعلم ان اثرها جهل ولكنهم لم يعلموا عدم وجدانهم لها لا حرم ما وقعوا في الحزن والغم بسبب قوائدها فاذا ثبت هذا نقول النفوس ذوات العقائد الباطلة الجارمة بان تلك الاعتقادات صفة صحيحة اذا فارقت ابدانها اما ان يزول عنها اعتقادات عقائدهم حقا او لا يزول فارزال فقد تبدلت تلك الجهالة بألم واذا جاز ذلك في هذه الصورة جاز في سائر الصور الباطلة تبدلها بالحق حتى يصير لجاهل طالما سعيه وحيث لا يمكن الجزم بعذاب هذا القسم وان لم يزول لم يحصل تلك النفوس شهور بانها ما طمرت بالكمال فلا يكون مشقة ولا معذبة على ما قررناه واما القسم الثاني وهو النفوس الخالية عن النفوس الحققة والباطلة فالشيخ زعم انها لا تكون معذبة لانها غير مشتاقة إلى تحصيل الكمال ولم يذكر كيفية احوالها في السعادة والشقاوة \* المسئلة السادسة \* في اقسام السعداء اربعة فصول \* تنبيه \* (والعارفون المنزهون اذا وضع عنهم وزر مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل خلصوا إلى عالم القدس والسعادة وانتفشوا إلى الكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها) \* التفسير \* اراد بالعارفين المستكملين في القوة النظرية وبالمنزهين المجردين عن الملائق النفسانية فالنفوس اذا كانت مستجمعة للأمور فاذا تخلصت عن مقارنة البدن وانفكت عن الاشتغال بتدبيره خلصت إلى عالم القدس وكلت لذتها وسعادتها على ما مر بيانه فيما قبل \* تنبيه \* (وليس هذا الاثناذ مفعولاً من كل وجه والنفس في البدن بل المتغمسون في بأمم الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم في الابدان من هذه اللذة حظاً وافراً قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء) \* التفسير \* البهجة الحاصلة للنفوس السعيدة المنزهة غير مختصة بما بعد الموت بل هي حاصلة ايضا قبل الموت فان العلماء المحققين الناظرين في لامور الآهية يجدون عند صفاء اذهانهم عما سوى الله واستغراقها في معرفته الله من هذه اللذات ما لا يمكن وصفها ويضيق نطاق الطق عن التعبير عنها \* تنبيه \* (والنفوس السليمة التي هي على الفطرة ولم يفظظها مباشرة الامور الارضية الجاسية اذا سمعت ذكراً روحانياً ينبر إلى احوال المفارقات غشياً فاش شائق لا يعرف سيبه واصابه وجد مبرح مع لذة مفرحة يفضي ذلك بها إلى حيرة ودهش وذلك للناسية وقد جرت هذا تجريباً شديداً وذلك من افضل البواهب ومن كان ياعته اياه لم تقنع لا بتمتة الاستبصار ومن كان ياعته طلب الحمد والمناسة اقنعه ما بلغه الغرض فهذه حال لذة العارفين) \* التفسير \* هذا الفصل غني عن الشرح \* تنبيه \* (واما البله فانهم اذا تزهوا واخلصوا من البدن إلى سعادة يليق بهم ولعلمهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعاً لتغيلات لهم ولا يتمتع ان يكون ذلك جسماً سماوياً او ما يشبهه ولعل ذلك يفضي بهم آخر الامر إلى الاستعداد للاتصال بالسعد الذي للعارفين فاما التماسخ في اجسام من جنس ما كانت فيه فسهيل والا لا يقتضي كل مزاج تضاعف من اليد وقارنتها النفس المستمعة فكان لحيوان واحد نفسان ثم ليس يجب ان يتصل كل فناء بكون ولا ان يكون عدد الكائنات من الاجسام هدد ما يفارقها من النفوس ولا ان يكون عدة نفوس مفارقة يستحق بدناوا حداً فيصل به او يتدافع عنه متمانة ثم ايسر هذا واستعن بما يجده في مواضع اخر لنا) \* التفسير \* لما تكلم في احوال النفوس الموصوفة بالعلوم والاحلاق الفاضلة اراد ان يتكلم في احوال النفوس الخالية عن العلوم والاخلاق واهل ان كثيراً من المتقدمين ومنهم الاسكندر ذهبوا إلى انها تفتني لكن الدلالة المنطقية



من فساد النفوس بعد موت البدن غير مخصصة بنفس دون نفس واما الاكثر من عدد النفوس على نفسها ياقية وقد اتفقوا على انه لا يجوز ان يبقى بعد الموت معطلة بل لابد وان يكون لها ضرب من السعادة لا تفاقم على انه لا معطل في الطبيعة ثم من الحكماء من زعم ان تلك النفوس تتعلق بضرب من الاجسام السماوية ويخضع لها آلات الادراكات وتتحيلاتها ويحصل لها بسبب ذلك ضرب من السعادة وهذا القول مما يميل اليه الشيخ ومن الناس من زعم انها تتعلق بايدان اخرى على سبيل التناسخ والشيخ اشتغل ههنا ببيان بطلان التناسخ والدلالة على ذلك من وجوه الاول وهو ان الدلالة قد دلت على حدوث النفس ودلت على ان العلة الموحدة لها جوهر مفارق اذلى واذا كان كذلك وجب ان يكون حدوثها عن علتها متوقفا على حدوث شرط مخصوص وما ذاك الا حدوث المزج القابل لتلك النفس واذا كان كذلك كان حدوث المزاج علة لفيضان نفس ناطقة عن العقل الفعال فلو حدث مزاج وتعلق به نفس على سبيل التناسخ وجب ان يحدث هناك نفس اخرى من الجوهر المفارق فينشأ مجتمع على ذلك البدن نفسان وانه محال فظهر ان القول بالتناسخ يفضي الى المحال فيكون محالا الثاني هو ان النفس لو صح التناسخ عليها لكان لا يخلو اما ان يقال انها كما انقطعت عن بدن يحب تعلقها ببدن آخر او يبقى فيما بين البدنين خالية عن التعلق الاول يلزمه محال ان احدهما انه متى فسد بدن يجب ان يحدث بدن آخر والشاى انه مهما فارقت النفوس الكثيرة يجب ان توجد ابدان على عدد النفوس والاتعلق بالبدن الواحد اكثر من نفس واحدة لا نافر ضئلا فيحالة حلوها عن التعلق بالبدن لكن ذلك باطل فانه في فساد العالم كالطوفان وغمرها بالماء ان عدد الهالكين اكثر من عدد الحادين والقسم الثاني وهو بقاء ما فيما بين البدنين خالية عن التعلق فهو باطل لانها حينئذ تكون معطلة ولا معطل في الطبيعة واعلم ان هاتين الحجنتين ضعيفتان والكلام عليهما مستقصى في المخلص \* المسئلة السابعة \* في كيفية مراتب الموجودات المجردة في الالتهاج واللذة فصلان \* اشارة \* (اجل منهج بشي هو الاول بذاته لانه اشد الاشياء ادراكا كاشد الاشياء كالا الذي هو برئ عن طبيعة الامكان والعدم وهما فيهما الشر ولا شاغل له عنه والعشق الحقيقي هو الالتهاج بتصور حضرة ذات ما والشوق هو الحر كة الى تيمم هذا لالتهاج اذا كانت الصورة ممثلة من وجه كما يكثر في الخيال غير ممثلة من وجه كما يقع ان لا تكون ممثلة في الحس حتى يكون عام التمثل الحسي الامر الحسي وكل مشقة فاته قد نال شيئا ما وفاته شيئا ما واما ما مشقة فشيئا آخر ولاول عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من غيره اولم يعشق ولكنه ليس لا يعشق من غيره بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن اشياء كثيرة غيره ويتلوه المتهيجون به وبذواتهم من حيث هم متهيجون به وهم الجواهر العقلية انقدسية وليس ينسب الى الاول الحق ولا الى التالين من خلص اوليا له القدسين شوق وبعد المرتبتين مرتبة العشاق المشاقين فهم من حيث هم شاق قد بالوانبلا ما فهم ملتذون من حيث هم مشتاقون فقد يكون لاصناف منهم اذى ما ولسا كان الاذى من فله مكان اذى لذبا وقد يحسب مثل هذا الاذى من الامور الحسية محكاة بعيدة جدا حال اذى الحكمة والدعة فلربما خيل ذلك شيئا بعيدا منه وش هذا الشوق مبدأ حركة ما فار كانت تلك الحركة مخصصة الى النيل بطل الطلب وحققت البهجة والنفوس البشرية اذا نالت القطة العليا في حيويتها البريا كان اجل احوالها ان تكون عاشقة مشتاقه لا تخلص عن علاقة الشوق اللهم الا في الحياة الاخرى ويتاوهذه النفوس نفوس اخرى بشرية مزددة بين جهتي الربوبية والسفالة على درجاتهما ثم يتلوه النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المغموسة التي لامفاصل رقابها المنكوسة ) \* التفسير \* مراتب الموجودات المجردة خمس فالمرتبة الاولى الموجود المجرد عن العلائق الجسمانية الواجب الوجود لذاته وهو منهج بذاته لذاته لان ادراكه الكامل من حيث انه كامل يقتضي حب ذلك الكامل وعشقه ولما كان هو تعالى اكل الموجودات وادراكه لكامل نفسه اقوى الادراكات وجب ان يكون حبه تعالى لذاته كاملا وهذا هو المراد من قول الحكماء انه تعالى عاشق ومعشوق ولقاتل ان يقول ادعون ان حب الشيء للشيء هو نفس ادراكه او يعترفون



بكونه مغايراه لكنكم تزعمون ان ادراك الكامل من حيث هو كامل يوجب حب ذلك الكامل فان كان  
 الاول مكان الاستدلال بالادراك على الحب استدلالا بالشيء على نفسه وان كان الثاني فنقول ان ادراكه  
 تعالى مخالف لادراك غيره لسائر الكمالات والمختلفات لا يجب اشتراكهما في الاحكام فلم قلتم انه لا  
 ادراكا لاشياء السكاملة يوجب كوننا محبين لها يلزم ان يكون ادراكه تعالى لذاته يوجب كونه تعالى محبا لذاته  
 فهذا ما في هذه المسئلة ثم قالوا وكما انه سبحانه مبتهيج بذاته وكل من عرفه لابد وان يكون مبتهجا به لكن كل من  
 كان ادراكه يتم كمالا كان ابتهاجه به اشد فلا جرم كان ابتهاج الملائكة به على قدر مرتبتهم في العلم به تعالى  
 وكذا القول في النفوس البشرية المرتبة الثالثة النفوس البشرية المستغرقة في محبة الله على ما سبأني تفصيل درجاتها في المعرفة  
 في النمط التاسع المرتبة الرابعة النفوس البشرية المترددة بين جهتي الربوبية والسعادة المرتبة الخامسة النفوس المستغرقة  
 في محبة العلائق الخمسة نية واعلم انه فرق بين العشق والشوق والعشق هو الابتهاج بتصور موجود كامل من حيث  
 هو كامل وامانه في فلا يحصل الا عند الوصول من وجهه والغية من وجهه فان من تخيل مشوقه بذلك المشوق حاضر  
 عند الخيال لكنه غائب عن الحس فلاجل الحضور عند الخيال يحصل نوع الذة وطلب ولاجل الغيبة عن الحس  
 يحصل نوع لم يحصل هذا لذات الام متعاقبة ممتزجة والذة اذا حصلت عقيب الالم كان الشوق بها ثم  
 والابتهاج به اشد واذا عرفت هذا فالشوق على واجب اوجود وعلى العنول لمفارقة محال بل  
 هو من خواص النفوس البشرية \* تنبيه \* ( فاذا نظرت في الامور وبأمانتها وجدت لكل شيء  
 من الاشياء الجسمانية كمالا يخصه وعشقا اراديا وطبيعيا لذلك الكمال وشوقا طبعيا او اراديا اليه اذا  
 ما فرقه رجة من العناية الاولى على النحو الذي به عناية فهذا جملة وتجدد في العلوم لفصلة لها تفصيلات  
 \* التفسير \* اعلم ان لكل موجود كمالا ولذلك الموجود عشقا على ذلك الكمال وشوقا اليه عند  
 فواته فارسل كل نوع صورة نوعية مقومة لماهية وتلك الصورة يقتضي حصول الكمالات الالاقية بذلك  
 انواع فهذا هو المعنى بالشوق وهذا بحث خطابي وللشيخ فيه رسالة مفردة من ارادها طالعها فلا فائدة  
 في اطنابنا فيه \* النمط التاسع \* في مقامات العارفين \*

قال المصنف رضي الله تعالى عنه هذا الباب اجل ما في هذا الكتاب فانه رتب علوم الصوفية ترقيا ما سبقه اليه  
 من قبله ولاخفة من بعده وهو مرتب على ثلثة اقسام فالاول في كليات هذا الباب والثاني في كينية  
 درجات العارفين وترقيهم فيها والثالث في شرح احوالهم القسم الاول في الكليات هذا الباب خمس مسائل  
 \* المسئلة الاولى \* في بيان فضيلة العارفين على الاجل فصل واحد \* تنبيه \* ( ان للعارفين مقامات  
 ودرجات يخصصون بها وهم في حيوتهم الدنيا دور غيرهم فكأنهم وهم في جلايب من ابدانهم قد نضوها  
 وتجردوا عنها اتى عالم القدس ولهم امور خفية فيهم وامور ظاهرة عنهم يستكروها من يتكبرها ويتكبرها  
 من يعرفها ونحن نقصها عليك واذا فرغ سمعك فيما يقرعه وسرد عليك فيما تسمعه قصة لسلامان  
 وابسال فاعلم ان سلامان مثل ضرب لك وابسال مثل ضرب لدرجتك في العرفان ان كنت من اهله  
 ثم حل الرمز ان اطقت \* التفسير \* الجلباب الملحفة نضا فلان نوبه اذا خلعه وقد عرفت ان الغرض  
 من هذا الفصل بيان اجمالى لشرف مرتبة العارفين واعلمو درجاتهم في الحياة الدنيا فضلا عن الآخرة فقال ارلهم  
 مقامات ودرجات هم مختصون بها دون غيرهم في الحياة الدنيا فكأنهم عند كونهم في جلايب من ابدانهم  
 قد نضوها وتجردوا عنها الى ان نفوسهم لقوتها وكمالاتها صارت كالجمردة المطرقة الذاهبة الى عالم  
 القدس عن ابدانها حال كونها بدنية ثم قال ولهم امور خفية فيهم فالرادية السعادات المتعلقة باحوالهم  
 النفسانية وامور ظاهرة عنهم وهي الاثار الصادرة عن تلك الكمالات النفسانية من المعجزات والكرامات



وهذه الامور يستكرها من ينكرها ويستعظمها من يعرفها ونحن نقصها عليك اي نحن نذكر لك تلك الاحوال في هذا الباب فاذا قرع سمعك فيما يقرعه الى آخره فاعلم ان قصة سلامان واسال ليست من الامور العقلية التي يمكن العقل وحده من الاهتداء اليها ووصول الى معرفتها بل هي كالا حاجي فان المذكور فيه صفات يكون مجموعها مختصا بشي واحد الا ان اختصاصها بذلك الواحد يمسد عن الفهم فلا جرم يكون العقل متمكنا من الاستدلال بتلك الصفات على ذلك الشيء وان كان ذلك صعبا وايضا طليست هذه القصص من الوقائع المشهورة المعلومة ليستبط من ظاهر تلك القصة مراد الشيخ منها بل هما لفظان وضمهما الشيخ من عند نفسه لبعض الامور ولما كان كذلك استحال اسفلال العقل المجرد بالوقوف عليه الا يرى ان من وضع لفظي السواد والبياض مثلا للسماء والارض استحال الوقوف على غرض التكلم بذلك الاصطلاح الابدان يكشف لتكلم عن غرضه منه فظاهر مما قلنا ان قول الشيخ ثم حل الرمز ان اطلقت ظموانه يجري مجرى لتكليف بمعرفة الغيب ثم اجرد ما قبل فيه ان المراد بسلامان آدم عليه السلام وباسال الجنة فكاه قال المراد بآدم نفسك الناطقة وبالجنة درجات سعادتك والذي قيل ان آدم لما تناول البر اخرج من الجنة فالمراد منه ان النفس الناطقة لما التفت الى القوى الشهوانية انحطت من درجاتها العقلية وصارت محرومة عن السعادات السمائية الا تقذبه فهذا التفسير مناسب ثم الله اعلم بغرضه من هاذين للفظتين وبالجملة فهذا مما لا يتعلق به شيء من الاغراض العملية \* المسئلة لثانية \* في بيان ماهية الزهد والعابد والعارف فصل واحد \* تنبيه \* (المعرض عن متاع الدنيا وطبعتها ينحصر باسم الزاهد والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما ينحصر باسم العابد ولنصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق في سره ينحصر باسم العارف وقد يتركب بعض هذه مع بعض) \* التفسير \* للسعداء احوال نشة فاواها الرجوع عما سوى الله وهو الزهد واوسطها الذهاب الى الله وهو العبادة وآخرها الوصول الى الله وهو المعرفة هذا هو التحقيق وبين عند ذلك ان المراتب لا يزداد على هذه ائمة واما في العرف فالزاهد هو المعرض عن متاع الدنيا وطبعتها والعابد هو المواظب على العبادات من القيام والصيام والعارف هو المستغرق في محبة الله ومعرفة \* المسئلة الثالثة \* في غرض العارف من الزهد والعبادة فصل واحد \* تنبيه \* (الزاهد عند غير العارف معاملة ما كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة وعند العارف تفرغ عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شيء غير الحق والعبادة عند غير العارف معاملة ما كأنه يعمل في الدنيا لاجرة يأخذها في الآخرة هي الاجر والثواب وعند العارف رياضة مالهمة وقوى نفسه المتوهمة والتخيلة لتجردها بالتعويد عن جناب القروا الى جناب الحق فتصير ملة للسر الباطن حين ما يستجلى الحق لا ينازعه فيخلص السر الى السروي الساطع وتصبح ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر اطاع الى نور الحق غير مزاحم من الهم بل مع تشيع منها له فيكون بكايته منحرفا في سلك القدس) \* التفسير \* الغرض من هذا الفصل بيان غرض غير العارف من الزهد والعبادة وبيان غرض غير العارف منهما اما الزهد فمطلوب غير العارف منه ان يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة ومطلوب العارف منه هو ان التفت القلب الى ماسوى الله يتمتع من الاستغراق في محبة الله فالعارف يحاول قطع الالتفات الى ماسوى الله دفعا لمنع فان العاقل اذا سمع له مطلوبا من احدهما اشرف من الآخر وكان كل واحد منهما مانعا عن الآخر اختار لا محالة ترجيح لشريف على الخسيس فالاشتغال بالله عز وجل وبما سواه متضادان والاشتغال به اشرف وابق فكان بالرعاية اولى فقوله الزهد عند العارف تفرغ عما يشغل سره عن الحق معناه ان الغرض من الزهد ان لا يبقى قلبه مشغولا بماسوى الله واما قوله وتكبر على كل شيء غير الحق فمعناه الاشارة الى درجة اعلى من الاولى هي صيرورة العبد متكبرا على ماسوى الله مستغفرا له لا من حيث نه من مخلوقات الله فانه محض الشر المهالك بل من حيث انه هو واما لعبادة فغرض غير العارف منها اخذ الآخرة في الدار الآخرة وغرض العارف منها ان يصير القوى الحسنية  مر تارة 



مرئاة مناسبة للامر الذي هو مطلوب النفس وهو الاستغراق في ذات الله تعالى حتى اذا صارت مطيعة للنفس مسخرة لها  
فحينئذ لا تكون عاتقة لها عن افعالها ولا مائعة اياها عن التوجه الى مطلوباتها والحاصل ان الزاهد والعابد يشتركان  
في ان مطلوبيهما من الزهد والعبادة تحصيل الذات في الآخرة لكن الزاهد يطلبها بتقل الذات في الدنيا والعابد  
بطلبها بفعل المشاق وتحملها والاول يسمى متابعة والثاني يسمى اجارة \* المسئلة الرابعة \* في انه لا بد من وجود  
البنى فصل واحد \* تنبيه \* (لما لم يكن الانسان بحيث يستقل وحده بامر نفسه الا بمشاركة آخر من بين جنسه  
ويعاوضة ومعارضة تجربان بينهما يفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهمه لوتولاه بنفسه لازدحم على الواحد  
كثير وكان مما يتعسر ان امكن وجب ان يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميز  
استحقاق الطاعة لاختصاصه بآيات تدل على انها من عنده ووجوب ان يكون للمحسن والمسي جزاء من عنده القدير الخبير  
فوجب معرفة المجازي والشارع ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة ففرضت عليهم العبادة المذكرة للعبود فكررت  
عليهم استحضار التذكير بالتكرير حتى استمرت الدعوة الى العدل المقيم لحياة النوع ثم زيدت عليها بعد  
النفق العظيم في الدنيا اجر الجزيل في الآخرة ثم زيد العارفين من مستعملين بالمنفعة التي خصوصاً اياها فيهم  
مولون وجوههم شطره فانظر الى الحكمة ثم الرحمة ثم النعمة تلحظ جنسانا تبهرك عجائب ثم اقم فاستقم  
\* التفسير \* لما شرح ماهية الزاهد والعابد والعارف اولا ثم بين غرض العارف وغيره من الزهد والعبادة  
حاول في هذا الفصل اقامة الدلالة على وجود العارف وهي الدلالة التي يحتاج الفلاسفة بها على انه لا بد من وجود النبي  
لانه لما كان اجل البشر العارفين وكان النبي اجل العارفين وسبدهم لاجرم كانت الدلالة الدالة على وجود النبي عليه السلام  
دالة على وجود العارف واما تقرير تلك الدلالة فهو ان الانسان لا يكمل معيشته الا عند اجتماع اشخاص كثيرة منه  
في موضع واحد ولن يكمل امر ذلك الاجتماع الا عند شريعة ضابطة ولن يكمل الشريعة الضابطة الا عند  
وجود شارع ضابط وذلك اشارة لا بد وان يكون مخصوصا بآيات تدل على كون ذلك الشارع آيات تلك  
الشرايع من عند الله تعالى ثم لا بد وان يكون شريعته مشتملة على فتون العبادات فهذه مقدمات خمس اما الاولى  
وهي ان الانسان لا يكمل معيشته الا عند الاجتماع فالامر فيه ظاهر لان غذاء الانسان وملبسه ومساكنه صناعي  
لاطبيعي والشخص الواحد لا يمكنه اقيام باصلاح تلك الامور الكثيرة بل لا بد من جمع عظيم حتى ان هذا  
يزرع لذلك وذلك يهيئ الات الزراعة لهذا الاول وعلى هذا الطريق فقس ماثر الاحوال ولهذا قيل الانسان مدني  
باطبع واما الثانية وهي ان الاجتماع لا يكمل الا عند شريعة ضابطة فلان كل احد يريد تحصيل جميع الخيرات  
والسعادات لنفسه وذلك لان الخير مطلوب لذاته وحصول المطالب الجسمانية لو احد يقتضي فواتها  
عن الآخر وذلك يقتضي وقوع العداوة في قلب ذلك الآخر فظاهر ان الاجتماع سبب لظهور الخصومات والمنازعات  
فلما لا شريعة ضابطة والا لما أدى الامر الى اثار الفتن العظيمة واما الثالثة وهي انه لا بد من شارع فالامر فيها  
ظاهر فانه لو لا وجود شخص بين الشريعة الناطقة لمصالح العالم والاملاحصلت تلك الشريعة واما الرابعة  
وهو وجوب اختصاص ذلك الشارع بما يدل على كونه آيات تلك الشرايع من عند الله فظاهر ايضا والام يمكن  
قبول قوله اولى من قبول قول غيره ولما كان العلم يكون المعجزات دالة على تصديق الله اياه لا يحصل الا بعد العلم بوجوده  
مثير معاقب وجب تحصيل العلم بهذه الاشياء ولان عمدة امر الشارع في ضبط مصالح العالم لما كان هو الترغيب  
في الثواب والترهيب عن العقاب وجب العلم بالآله المثيب المعاقب واما الخامسة وهي وجوب اشتمال تلك الشريعة  
على العبادات لانه لما كان العلم بالآلة ضروريا في حصول مصلحة العالم فلا بد من شيء يذكرهم تلك المعبود وما ذاك  
الا العبادات الدينية فانها لا محالة يذكر المعبود فلا جرم وجب في الحكمة ان يجاب العبادات ثم يجب استحضار ذلك  
التذكير بالتكرير فانه اذا وجب الصلوة في اليوم واليلة خمس مرات حصل لا محالة للمصلي بذكر المعبود خمس  
مرات وذلك التكرير سبب الاستحكام التذكير وبهذا الطريق تستمر الشريعة الداعية الى العدل الذي هو سبب بقاء



حياة النوع الانساني فهذه فائدة هذه العبادات في الدنيا واما منافعتها في الآخرة فالثواب الجزيل واما فائدة  
 ربي المولين وجوههم شطر الحضرة القدسية والعبادة الالهية وهي التي ذكرنا في الفصل السالف ولم قرر  
 الشيخ هذه المعاني قال فانظر الى الحكمة ثم الى رحمة ثم الى النعمة فالمراد من الحكمة ما في هذه العبادات من بقاء  
 نظام العالم والمراد من الرحمة والنعمة ما فيها من الاجر الجزيل في الآخرة ومتى وقعت على هذه الحكمة البالغة  
 عرفت كمال عناية الله تعالى بالخلوقات ونهائية حكمته فحينئذ ينبغي لك من افق الجنب الالهي ما تبهرك  
 عجايبه واما قوله ثم اقم واستقم فعناه انك لما عرفت الفائدة في هذه الشرايع عرفت انه لا بد لك من ان تقيم غيرك عليها  
 وان تكون مستقيما فيها ولقائل ان يقول ما المعنى بقولكم لما احتساج اهل العلم الى لشارع وجب وجوده  
 ان عنيت به كونه موجودا واجبالذاته فهو ظاهر الفساد وان عنيت به انه يجب دلي الله نكونه واجباده  
 كما يقوله المعتزلة ان العوض واجب على الله تعالى اي اولم يفعله لاستحقاق الذم وذلك مما لا يقول به الفلاسفة اصلا  
 وان عنيت به ان وجود النبي لما كان سببا لنظام هذا العالم وثبتانه تعالى مبدأ لكل كمال وخير وجب ان يكون تعالى  
 دالة لهذا الشخص فهذا باطل ايضا لا نقول ليس كل ما كان اصلح لهذا العالم وجب حصوله في هذا العالم  
 فان اهل العالم لو كانوا مجبولين على الخيرات والمضائل لكان اصلح من ان يكونوا على ما هم عليه الا ان ذلك  
 لم يوجد فاذا كان كذلك جاز ان يقال وجود النبي اصلح من عدمه مع انه لم يوجد اصلا وان عني به معنى آخر  
 رايه فلا بد من بيانه حتى يمكننا النظر في صحته وفساده واما قوله لا بد من اختصاص الشرايع بمعجزات تدل على انه جاء  
 بتلك الشرايع من عند الله فهذا ايضا غير لائق باصول الفلاسفة لان الشيخ بين في النظم العاشر ان السبب في تمكين  
 الرسول من المعجزات اختصاص نفسه بقوة لاجلها يتمكن من تلك المعجزات ويدل ان تلك القوة قد يحصل  
 لنفس الساحر الخيث والفرق بين الرسول الصادق والساحر الخيث ليس الا بان الرسول يدعو الى الخيرات  
 والساحر يدعو الى الشرور والفرق بين الخير والشر معلوم بمجرد العقل واذا كان كذلك كان العقل مستقلا  
 يفرق بين النبي وغيره من غير حاجة الى هذه المعجزات وايضا لان المعجزات انما تدل على الصدق لانها قائمة مقام  
 تصديق الله اياه وهذا مبني على انه تعالى عالم بالجزئيات وفاعل بالاختيار والقوم يتكروا فكيف يستقيم لهم  
 هذا الكلام وكذا القول في زجر الخلق عن المعاصي لا يستقيم على قواهم لان حاصل القول عندهم في عقاب المعاصي  
 ان النفوس التي اشتد ميلها الى الدنيا وعلا ثقتها اذا فارقت ادانها اشتاقت اليها مع انه لا يصل اليها  
 فتقع في العذاب فاما لو قدرنا ان انسانا قتل اشخاصا واغار على اموالهم ثم نسي ذلك وغفل عنه ومات على  
 هذه الحالة وجب ان لا يعذب بسبب ذلك لان العذاب بسبب الشوق وقد فرضنا نفسه خالية عن الشوق  
 فلمننا ان ذلك لا يستقيم على اصول الفلاسفة واعلم ان السبب في وقوع امثال هذه الكلمات في السنة  
 الفلاسفة انهم كرهوا التصريح بملخص مذهبهم ومحصل معتقدهم فارادوا التشبه بالمسلمين في اطلاق  
 هذه الالفاظ والمحقق لا يخفى عليه ان شيئا منها لا يستقيم على اصولهم \* المسئلة الخامسة \* في ان العارف  
 يريد الله تعالى لا شيء غيره \* اشارة \* العارف يريد الحق الاول لا شيء غيره ولا يوتر شيئا على عرفانه وتبديله  
 قطولانه مستحق للعبادة ولانها نسبة شريفة اليه لارغبة اورهية وان كانتا يكون المرعوب فيه او المرهوب عنه هو الداعي  
 وفيه المطلوب ويكون الحق ليس هو الغاية بل الواسطة الى شيء غيره هو الغاية وهو المطلوب دونه لما ذكرنا في العبادات  
 من المنافع شرع ههنا في بيان ان العارف لما دبر الله تعالى ولما دبره فزعم اولاه يريد الله لا لغرض سواء ومن الناس  
 من احال القول بذلك فزعم ان الارادة صفة لاتعلق الا بالمكنات لانها صفة تقتضي ترجيح احد طرفي المراد على الآخر  
 ذلك لا يعقل الا في المكنات فاذا قلنا العارف يريد الله فعناه ان له رف يريد معرفته ومحته والالتذاذ بانظر الى وجهه الكريم  
 بثوابه او الخلاص من عقابه فيكون المراد بالحققة هذه الاشياء لا ذات الله تعالى وايضا فالشيخ رهن في اول النظم السادس  
 ان كل مراد فلا بد وان يكون حصوله اولى لذلك المراد من عدمه ويكون المطلوب باقصد الاول حصول تلك (الاولوية)



الاولوية وهي حلي هذا الاصل ان كل من فعل الفعل بالارادة فهو مستكمل واذا كان كذلك فكل من اراد الله تعالى لم يكن المراد الاول هنالك ذات الله بل الاستكمال العائد منه الى المرید فلا يكون المراد الاول الا ذلك الاستكمال واما المتألهون من الفلاسفة والصوفية فقد اتفقوا على ان الانسان يصح ان يريد الله تعالى لا شيء سواه واحتجوا عليه بان الكمال محبوب لذاته وكما كان الاطلاع على كمال المعلوم اتم كان حبه اشد وكما كان الحب اشد كان الاستعراق به اشد ولا تقطاع عما سواه اتم وربما انتهى الامر في ذلك الى ان يصير الانسان غائلا عن نفسه وعن حبه لذلك المحبوب بل كانه لا يبقى له شعور الا بالمحوب فقط والعشق الشديد في الشاهد بين عيني عيني هذه القضية واذا كان كذلك ففي تلك الحالة حب استكماله بالله تعالى غير حاصل لان حب الشيء مشروط بالشعور به فاذا كان هو في هذه الحالة غائلا عن كل ما سوى الله تعالى استكمال ان يكون محال شي سوى الله تعالى واما حب الله تعالى فهو حاصل لان الشعور التام بكمال الله تعالى حاصل في هذه الحالة مع ان هذا الشعور يوجب الحب فظهر بما قررنا ان حب الله تعالى قد ينفك عن كل ما عداه واما الذي احتج به المتكبرون من ان الارادة لا تتعلق الا بالمكن والا بالخصصة العائدة الى النفس فذلك هو المصادرة على المطوب الاول فان عندنا العارف قد يريد الله تعالى لا شيء سواه فالقول بانه لا يريد الا الممكن ادعاء لعين المطلوب وانه باطل فهذا الخيصر الكلام في قوله العارف يريد الحق الاول لا شيء غيره واما قوله ولا يؤثر سببا على عرفاته فاعلم انه يحتمل وجهين فاما ان فقه الحق الاول ليستحيل ان يكون مراد الله تعالى كان هذا الكلام تأويلا لما قبله اي معنى ما قلنا ان العارف يريد الحق الاول هو انه يريد معرفته وان قلنا بصحة ذلك كانت هذه القضية يائسا قوم آخرين وتصير كانه قال اعارفون يريدون الله تعالى الله فقط وهم الذين وصلوا الى الكمال الاقصى ثم يليهم قوم آخرون وهم الذين يطلبون معرفة الله تعالى ولا يؤثر شيئا على تلك المعرفة واما قوله وتعبده له فقط ولانه مستحق للعبادة ولانها نسبة شريفة اليه فاعلم انه لما تكلم في ارادة العارفين تكلم في تعبدهم واعلم انهم في ذلك على ثلاث طبقات فالطبقة الاولى في الكمال والشرف ان الذين يعبدونه لذاته لا شيء آخر والطبقة الثانية وهي التي تلي الاولى في الكمال الذين يعبدونه لصفة من صفاته وهي كونه مستحقا للعبادة والطبقة الثالثة وهي آخر درجات المحققين الذين يعبدونه ليستكمل نفوسهم بالانساب الى عبادته وانما تأخرت هذه الطبقة عما قبلها لان المطلوب لهؤلاء انتسابهم اليه وذلك لان انتساب صفتهم فالمطلوب الاول لهم صفة من صفاتهم واما الاولون فمطلوب احدهم ذاته تعالى ومطلوب الآخر صفة من صفاته وشان ما بين الدرجتين وان قد روي في الاخبار انه عليه السلام لما خرج به ووصل الى ما وصل اليه من المقامات السنية والدرجات الرفيعة اوحى الله تعالى اليه وقال لم اشرفك فقال عليه السلام اريد ان تشرفني بان تذيبني الى نفسك فنزل سبحانه الذي اسرى بعبده ليلا واما قوله لا لرغبة اورهة وان كانتا فيكون المرغوب فيه او المرغوب عنه هو الداعي وفيه المطلوب فالمراد منه ان اغرض من العبادة لو كان هو الوصول الى الثواب او الهرب من العقاب لكان المقصود بل المعبود بالذات هو الثواب والعقاب ويكون كون الله تعالى معبودا خلافا في الغرض لا بالذات بل بالغرض قوله لا لرغبة اورهة لا بد من تقييده بالرغبة في الثواب والرغبة عن العقاب والافصول النسبة اليه عرض فكيف يقال مع ذلك انه لا غرض له الى ذلك الفعل \* اشارة (المستحيل توسط الحق من حرم من وجه فانه لم يطعم لذة البهجة به فيستطعمها انما فارقته مع الذات المندجدة فهو خنوع البهاض لعماءها وما مثله بالقياس الى العارفين الامثل الصبيان بالقياس الى المحكمين فانهم لما خفلوا عن طيبات يحرم عليها البالغون واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللهب صاروا يتعجبون من اهل الجدا اذا زوروا عنها عاتفين لها عاكفين على غيرها كذلك من غرض النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق اغلق كتفيه بما يليه من اللذات لذات الزور فتركها في دنياه عن كره وما تركها الا لئلا تاجل اضاعفها وانما يعبد الله ويطيعه لينفخه في الآخرة شبعه منها فيبعث الى مطعم شهى



ومشرب هني ومنكح بهي واذا بعثر عنه فلا مطمح لبصره في اولاه واخراه الا الى لذات قبضة وذنبه  
 والمستبصر بهداية القدس في شجون الاشار قد عرف اللذة الحق وولى وجهه سمتها مسترجاعا على  
 هذا المأخوذ عن رشده الى ضده وان كان ما يتوخاه بكده مبدولا به بحسب وعده) \* التفسير \* المخرج  
 التناص ومنه حديث على رضي الله تعالى عنه في ذي اليد مخرج اليداي ناقص اليد لاوزار عن الشيء العدول  
 عنه اغلق الرجل اظفاره في الشيء اي انشبهافيه حوله الله الشيء اي اعطاه وملكه طمح بصره الى  
 الشيء ارتفع وكل مرتفع طامح القعب البطن الذنب الذك شجون الاودية طرفها واما المعاني فظاهرة غنية عن التفسير  
 \* القسم الثاني \* في الرياضة وفي كيفتها احد عشر فصلا \* اشارة \* (اول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الارادة  
 وهو ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني او الساكن النفس الى العقد اليماني من الرقة في اعتلاق العروة  
 الوثقى فيحرك سره الى القدس لينال من روح الاتصال فادمت درجته هذه فهو مرید) \* التفسير \*  
 اعتنقه اي احبه ثم نقول اذا حصل الاعتقاد في ان السعادة بالاعراض عما سوى الله والاقبل على الله سواء حصل  
 هذا الاعتقاد بالبرهان او بالانقليد اقتضى ذلك الاعتقاد ارادة الاعراض عما سوى الله والتوجه الى الله فما  
 دام الشخص كذلك يسمى مریدا والتحقيق في هذا الباب ان طالبي هذه الطريقة على اربعة اقسام احدها  
 الذين مارسوا العلوم الالهية واجتهدوا في طلبها والوصول الى دقايقها بالانظار الدقيقة والافكار العميقة  
 فحصل لهم شوق شديد وانجذاب تام الى الجانب الاعلى فحملهم حب الاستكمال في ذلك على الرياضة وثانيها  
 النفوس التي مالت باصل فطرتها وغريزة جوهرها الى ذلك الجانب من غير ان يتعلموا علما او مارسوا به بحثا  
 ونظرا حتى انهم في حال ساذجيتهم متى سخط لهم انقطاع قليل عن المحسوسات اما في سماع او فكر قليل  
 استولى الوجد عليهم واشتد الحزن فيهم وغشيتهم من الاحوال النفسانية والسوانح القدسية ما يذهلهم  
 عن الجسمانيات وعلايقها وثالثها النفوس الموصوفة بالوصفين جميعا اعني ان يكون باصل فطرتها  
 جبلت على الحين الى جناب العزة ثم استكمل ذلك الشوق بالرياض بالمعالم الالهية والمباحث الحقيقية ورابعها  
 النفوس الخالية عن الوصفين ثم انها لكثرة سماعها كمال هذه الطريقة وان قصارى السعادة البشرية  
 وملاك البهجة الانسانية مرتبط بها مالت اليها واعتقدت فيها فهذه اقسام اربعة لطالبي هذه الطريقة  
 لا مزيد عليها والرياضية الاليفة بكل واحد منها غير الاليفة بالآخري ونحن نشير الى معاهد قواعدا  
 لكن بعد تقديم مقدمتين فالمقدمة الاولى ان التفجحات الالهية دائمة مستمرة وان كل من يوصل اليها وصل  
 اليها على ما قال سبحانه والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلا المقدمة الثانية اتينا في سائر كتبنا انه ما قامت  
 دلالة البتة على اتحاد النفوس البشرية في النوع بل الظن العالب انها قد تكون مختلفة واذا كان كذلك  
 فربما كان بعض النفوس مستعدا استعدادا شديدا لهذا المطلب وربما لم يكن مستعدا لها البتة وبين الطرفين  
 طرفي الكمال والعدم اوساط مختلفة بالقوة والضعف واذا عرفت ذلك فنقول اما القسمان الاولان اعني التي حصل  
 الشوق لها بالعلم دون الفطرة والتي حصل الشوق لها بالفطرة دون العلم فلكل واحد منهما ما ليس للآخر  
 فلا جرم يخالف كل واحد منهما الآخر في الكسب والمكتسب اما الكسب فلان صاحب العلم الاول له  
 في الاكثر الحر كفو الانقطاع عن الخلق لان الحاجة الى الغير لا جل ان يكون له من يهديه وعن الضلالات بقيه ولا مرشد  
 فوق العلم واما صاحب الفطرة اذا لم يكن عالما احتاج لا محالة الى المعلم والمرشد لا يتحرف عن سواء السبيل ولا يقع  
 في التألف والمعاطب واما المكتسب فلان صاحب العلم اذا اشتغل بالرياضية كانت مشاهداته ومكاشفاته اكثر  
 كمية واقل كيفية لصاحب الفطرة اما انها اكثر كمية فلان قوته النظرية تعينه عليه واما انها اقل كيفية فلان القوة  
 النفسانية يتوزع على تلك الكثرة وكلما كانت الكثرة اكثر كان توزع القوة الى اقسامها اكثر فكان كل واحد منها اضعف  
 لما عرفت ان الجزء الاكثر من القوة قوي واذا وقفت على ذلك علمت ان الامر في جانب الفطرة بالضد من ذلك (واما)



واما القسم الثالث وهو النفس المستجمعة للقوة القطرية والمعارف الاكتسابية فهي النفس الشريفة الكاملة  
 المقدسية التي يكاد زينها يضيء ولولم تمسه نار وهذه الاقسام الثلاثة مشتركة في أن رياضاتها القلبية يجب  
 ان يكون زائدة في الكم والكيف على رياضاتها البدنية لان المقصود من الرياضات البدنية حصول الرياضات  
 القلبية واذا حصل المقصود كان الاشتغال بالوسيلة عبثا بل ربما كان عابثا لكن لابد من المحافظة على  
 وظائف الفرائض فلا يعود النفس الكسل فيصير عدم الرياضة البدنية سببا لزال الرياضة القلبية  
 واما القسم الرابع وهو النفس الخالية عن الصفتين معا فهذه النفس لا ينبغي ان يشتغل اولا بالابتهاج بالظاهر  
 من الاعمال التي يشتغل على شرحها كتب الاخلاق حتى اذا ثمرنت ولانت واستيقظت من سدة الغفلة ورقدة  
 الجهالة استعدت للنفحات الالهية والبقا الى البانية فاذا ذقت تلك اللذة انجذبت اليها واقبلت بالكلية عليها  
 \* اشارة \* (ثم انه ليجتاج الى الرياضة والرياضة متوجهة الى ثلثة اغراض الاول تحية مآدون الحق عن متن الاشارة  
 والثاني تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة لينجذب قوى الخيال والوهم الى التوهمات المناسبة للامر  
 القدسي منصرفه عن التوهمات المناسبة للامر السفلي والثالث تلطيف السر للثبيد والاول يعين عليه  
 الزهد الحقيقي والثاني يعين عليه عدة اشياء العبادة المشفوعة بالفكرة ثم الاطمان المستخرجة لقوى النفس  
 الموقعة للحزبه من الكلام موقع القبول من الاوهام ثم نفس الكلام الواعظ من قائل ذي بعسارة بليغة  
 ونعمة رخيصة وسمت رشيد واما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي يأمر به شتمائل  
 المعشوق ليس سلطان الشهوة) \* التفسير \* الامور المحتاج اليها ليكون الرياضة نافعة منها امور غير  
 مكتسبة ومنها امور مكتسبة والاول امور اولها ان يكون نفسه مستعدة لهذا الحديث ملائمة له اذ لولم يكن  
 كذلك ما نجت فيه الرياضة اصلا لان تأثير الرياضة ليس الا في ازالة العوائق ورفع الحجب والistar وزوال العائق  
 لا يكتفي في حصول المطاوع بل لابد معه من القابل المستعد فاذا لم يكن النفس مستعدة لم ينفذ الرياضة سعادة  
 اصلا لكنها يفيد السلامة لان العلائق بدنية حتى قلت وضعفت لم يتعذب النفس بعد المفارقة شوقا  
 منها الى البدن وتانيها ان المرید اذا لم يكن عالم فلا بد له من شيخ محقق بحق سالك اما التحقيق فلانه لو كان من المزورين  
 الذين اتخذوا دينهم هزوا ولعبا وخرتهم الحياة الدنيا حتى باعوا اديانهم بثمن بخس دراهم معدودة وانفاس  
 محدودة كانوا من الضالين الهالكين واذا كان الاصل كذلك فالفرع اولى ان يكون اهوج وكيف  
 استواء الظل والعود اعوج واما المحقق فلانه لو كان صادقا في الطلب ولكنه زاعغ عن الجادة وانحرف عنها  
 كما يقع لبعض اصحاب الرياضة من توهم الحلول والانتحساد كان فساد حال المقتدي به اثم واما السالك فلان  
 الوصول تارة بالجدبة على ما قال عليه السلام جذبة من جذبات الحق توازي عمل الثقلين واخرى بالسلوك  
 والاول لا يصح ان يقتدى به لانه مثل من وجد كرا فصارع غيا فانه وان كان ذامال لكنه غير عالم بكيفية اكتساب  
 المال فلا ينتفع به التلميذ الطالب لعلم كيفية الاكتساب واما الثاني فهو الذي يصلح لتربية المرید لان من سلك  
 الطريق وعرف مراحلها ومنازلها واطلع على متاعها ومعالجتها امكنه ارشاد الغير الى سواء السبيل  
 والاخبار عن كيفية تلك الاحوال على التفصيل الثالث ان لا يتفق له من الرفقاء والخلطاء والاحوال البدنية  
 والنفسانية الا ما ينفره عن الدنيا ويرغبه في الآخرة واما الامور المكتسبة فهي اما بدنية واما نفسانية اما البدنية  
 فالقول الضابط فيه على سبيل الاجال قوله تعالى ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى واما على  
 سبيل التفصيل فهو ان المرید لا بد له من ترك الفضول واصلاح الضروريات اما الفضول فتمنع الاستكثار  
 من المشتبهات سواء كان المشتبه مالا او جارا او صيتا او استعلاء على الغير واستكثارا من العلوم الالهية  
 لا تكون مقربة الى الله تعالى وهذا مقام صعب لان تلك الذات حاضرة واللذة العقلية غائبة وايضا فهذه  
 الذات مألوفة واللذة العقلية غير مألوفة والانقطاع عن اللذة الحاضرة المألوفة رغبة في الغائبة غير المألوفة



لا شك انه شديد جدا واما الضرويات فهي المحسوسات واولها المذوقات والاستقراء دل على ان البطننة  
 يذهب القطننة وتزيل الرقة وتورث القسوة والقياس دل عليه ايضا لان كثرة المراد له سبب لحصول الملكات  
 فاشتغال النفس بتدبير الغذاء من الخارج والداخل شغل شاغل وامر عائق لها عن الاتصال الى الجانب  
 الآخر واما الجوع الشديد فهو يورث ضعف الاعضاء الرئيسية واختلالها وذلك يوجب تشويش النفس  
 واضطراب الفكر واختلال العقل وكل ذلك مانع عن المقصود فاذا لا بد من اصلاح امر الغذاء وذلك بان يكون  
 قليل الكمية كثير الكيفية اما قليل الكمية فلتلا يمنعهما باشتغالها بالهضم عن التوجه الى القيلة الاصلية  
 واما كثير الكيفية فليتدارك قوتها لخلل الحاصل من قلة كميتها ويجب ان يكون امداده الاعضاء الرئيسية شديدا  
 جدا فانه مادامت هذه الاعضاء باقية على كمال حالها لم يظهر كثير خلل من ضعف سائر الاعضاء وثانيهما  
 المبصرات واعلم ان الالوان على قسمين مشرقة كاللحمرة الناصعة والحضرة والصفرة الفاقدة والبياض اليق  
 ومظلمة كالسواد والكحلية ولعودية وغيرها والنظر الى الالوان المشرقة يمد الروح ويفرح القلب وينبسط  
 النفس لسا ان النور محبوب الروح ومعشوقه والنظر الى الوان المظلمة يكدر الروح ويغم القلب ولذلك  
 يجب ان يكون مسكن المريد وملسه ملونا بالالوان المناسبة لتقوية الروح ليكون النظر اليها متداركا  
 لما حصل من الخلل بسبب شدة الرياضة ثم ان تلك الالوان المشرقة لا ينبغي ان يكون نفوسا دقيقة مخلطة لان النفس  
 يشتغل بتأملها فيزيد بها كلالا ولذلك منع الاطباء من نظر المتوسمين الى النقوش ومثل هذه الالة كلما كان  
 اللون اقرب الى البساطة والصفاء كان اولى وهو البياض اليق ولذلك كان احب النياب الى رسول الله  
 صلى الله عليه السلام واعلم ان الاجسام المبصرة على قسمين منها ما النظر اليه تشوق صاحبه الى معرفة الله  
 مع الامان من توارث الشهوة ومنها ما النظر اليه يفيد معرفة الله تعالى لكن لامع الامان من الشهوة اما الاول  
 فكما نظر الى السماء والارض والجبال والبحار والمعادن فان الانسان اذا تأمل فيها واعتبر دقائق حكمة الله تعالى  
 في تركيبها خاض في بحر من المعرفة لا ساحل له ويكون هو في هذه الحالة آمنا من توارث الشهوة وغوائل  
 النفس الامارة واما الثاني فكما نظر الى المراكب والموكب والدور والقصور والولدان والعلماء فان النظر اليها  
 يفيد معرفة حكمة الله تعالى لكن لامع الامان عن غوائل النفس بل لاكثر توارث الشهوة واتعاش الطبيعة عند  
 مشاهدتها وحدوث الميل اليها والرغبة في تحصيلها ويصير ذلك قاطعا للمريد عن المطلوب ولهذا السر  
 قال الله تعالى افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت والى السماء كيف رفعت والى الجبال كيف نصبت  
 والى الارض كيف سطحت فان الاعتبار حاصل بالنظر الى هذه الاشياء مع الامان عن غوائل الشهوة وايضا  
 فالاستقراء دل على ان النظر الى السموات والارضين وما فيهما والمكث في قلل الجبال والمواقع الخالية تورث الرقة  
 والتفكر في امر المعاد والنظر الى القسم الثاني يورث حب الدنيا والميل اليها ولذلك قال عليه السلام  
 لعائشة رضي الله عنها اياك ومجالسة الاغنياء واما السموعات فهي اما الالوان المناسبة او غيرها والاول هو السماع  
 والاستقراء دل على انه كلما كان القلب مائلا الى شيء فانه عند السماع يصير اكثر ميلا اليه واكثر انقطاعا وتجردا  
 عن غيره لاسيما اذا كانت الالوان مقرونة بشعر مشعر بذلك الغرض ولذلك فان العاشق اذا سمع شعرا لباها بحوال معشوقه  
 ظهر فيه من الوجد والحسين والانهن ما لا يظهر مثله في غير وقت السماع واما غير السماع فليجتهد المريد من تقليل الكلام  
 ومن تقليل استماعه الا فيما يناسب فرضه اما التقليل من الكلام فهو ساق على النفس وسيبها الانسان خلق فعلا  
 بالطبع والافعال منها ما يكون مساقا لا يمكن من اولتها الا بتجشم المؤن والكلف فيكون ذلك صادرا للانسان عن  
 مقتضى جبانته وهو الفعالية ومنها ما لا يكون كذلك وهو الكلام ولهذا السبب اصطلحوا على ايجاده معرفة ما في الضمائر  
 دون غيره واذا كان كذلك فيكون الداعي باصل الفطرة متوفرة عليه والصارف المذكور زائل فلا جرم كان الامتناع عنه  
 والحالة هذه شديدا اللهم الا عند اعتبار العقل ما فيه من المضار والاضايط فيه ان شعب الكلام كثيرة فلو مكنا (انفس)



النفس منه بقيت مشغولة بما فيه من الشغب حيث لا يتفرغ لسائر المهمات هذا اذا قدرنا حلوه عن جميع الآفات الدنية والنفسانية مع ان الامر بالضد منه كما روى ان الصديق رضي الله عنه يمصفص لساته ويقول هذه التي اوردني الموارد واما التعليل من الاستماع فلان النفوس جبلت على وجه الكمال المطلق ونسبته على حب المحاكاة لئلا يخط مرتبته في شيء عن مرتبة غيره فاذا سمع الانسان ما لغيره من حالة كاملة وصفة مطلوبة اما في الدين او في الدنيا توفرت دواعيه على تحصيله حتى انه ربما يلزم الامر فيه في ذلك الى حصول الشوق فيه الى حصول الضدين نحو ان يتشبه بالزهاد في الجرد والانقطاع عن الدنيا ويتشبه بالملوك والاعنياء في كثرة الخول والخدم والاستعلاء على اهل الدنيا وكل هذه الآفات بسبب المشاهدة والسماع فاما اذا سد المريد على نفسه هذين الطريقين تخلص من اكثر هذه الآفات وامكنه التوجه الى ما يسعده في الدنيا والآخرة واما المشغومات فليحترز المريد عن الاهوية العفوية والمتغيرة وليجتهد في ان يكون مسكنه في صحراء واسعة وهو بعيد عن التفسير ليكون ذلك متلاقيا ما حصل من الخلل الواقع بسبب الرياضة فان الهواء اقوى الاسباب الستة على تغيير كيفية البدن وايضا فلو استعاض المريد عن الطيب كان جيدا لانه يمد الاعضاء الرئيسية امدادا ينشأ ولذلك كان عليه السلام شديد الحب للطيب وما المدارس فن جعلتها امر المكوح ثم ان المريد ان امكنه ان يدفع هذه الآفة عن نفسه بالصوم فذلك هو الواجب ولذلك قيل متى جاءت المدة شبت هذه الشهوة ومتى شبت المعدة جاءت هذه الشهوة وان تضر عليه ذلك تعين التزويج ولكن يكون في هذه الحالة على شفا جرف لان بتقدير ان لا يحصل شيء من الآفات التي هي اقوى الآفات بالكم والكيف لكن فسر النفس حال وصول غنائها اصعب من قهرها حال منع الغداء عنها ومنها المنوسات ويجب ان لا تراد فيها على ما يدفع ضرر الحرو البرد وان تكون لطيفة لمواظقة الشرع وتقوية اطبع على ما يشهده الذوق السليم واما الاحوال النفسانية فهي التي ذكرها الشيخ ههنا وحصرها في ثلاثة امور الاول تحيية مادون الحق عن تن الايثار ويعين عليه الزهد الحقيقي اما انه لا بد من الزهد فلان الدنيا والآخرة ضرطان واما انه لا بد من كونه حقيقيا فلانه اذا تركه بالظاهر وكان القلب معه مائلا اليه لم يدفع به لان الله لا ينظر الى صوركم ولا الى اعمالكم ولكن ينظر الى قلوبكم اجل لا بد وان يقع من المريد في مبدأ الامر بالزهد الظاهري لان الزهد الحقيقي لا يحصل الا بتقدم الزهد الظاهري فلو منعناه عن الزهد الظاهري الاضداد الزهد الحقيقي لزوم الدور بل لا بد من الزهد الظاهري او لا يحصل الحقيقي ثانيا فانهم اتفقوا على ان الرياء فطرة الاخلاص والثاني تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة والمراد من النفس الامارة قوى الحس والشهوة والغضب والتخيل والتوهم ومن النفس المطمئنة القوة العاقلة الطالبة لمعرفة الله تعالى ومحبه ولا بد من البحث اولا عن ماهية هذا التطويع ثم ثانيا عن الاسباب الموجبة له اما ما هيتد فاعلم انه روي عن النبي عليه السلام انه قال ما من مولود يولد من بني آدم الا وولد معه قرين من الشيطان فقل له وانت يا رسول الله كذلك فقال وانا كذلك الا ان الله اعاني عليه فاسلم الشيطان ومنهم من انكر هذه الرواية وقال لرواية الصحيحة فاسلم معناه ان الله تعالى اعاني عليه فاسلم من شره قال لان الشيطان لا يسلم قط والمقصود ان العقلاء اختلفوا في امكان الرياضة فمنهم من احالها لان قوة الحس طالبة لذاتها للمحسوسات وقوة الشهوة طالبة للمشتهيات وقوة الغضب طالبة للانتقام واذا كان الامر كذلك استحال انقطاعها عن هذه الجوانب وتعلقها بالمجردات واما المحققون فانهم سلموا ذلك وزعموا انه لا يقدح في غرضهم لانه ليس المقصود من الرياضة ان تصير قوة الحس والشهوة والغضب طالبة للامور المجردة بل ان لا يكون مستولية على القوة العاقلة ولا مستعلية عليها فانه متى لم يكن النفس الناطقة مقهورة لهذه القوى توجهت بطبيعتها الى عالم المجردات القدسية واما الخيال والوهم فهما بالطبع ليسا متوجهين الى المحسوسات بل ان كان الاستعلاء للحس والشهوة والغضب تبعها والا صار اما تابعين للعقل متصرفين في الامور



المناسبة له ومثاله ان الانسان اذا كان الغلب عليه الشهوة كان عمل الوهم والخيال في الامور المناسبة لها وان كان الغالب عليه  
 الغضب كان عملها في الامور المناسبة له وان كان الغالب عليه الانشغال عن الدنيا والاقبال على الله تعالى كان عملها  
 في الامور المناسبة لذلك حتى لا يرى في النوم الا صور الملائكة والجنة والنار ولا يسمع من الهاتف الا الكلمات المحذرة  
 عن الدنيا والرغبة في الآخرة ثم اذا صار الوهم والخيال كذلك اما ان العقل على عمله واما انها العقل ايضا على ذلك  
 ولا يزال كل واحد منهما تعين الآخر حتى يصيلا الى المقصد الاقصى فلهذا السر ذكر الشيخ ان الغرض  
 من تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة هو ان يجذب قوى الخيال والوهم الى التوهمات المناسبة للامر  
 القدسي تنصرف عن التوهمات المناسبة للامر السفلي واما اسباب هذا التطويع فقد ذكر الشيخ امورا  
 ثلاثة اولها العبادة المشفوعة بالفكرة واما العبادة فلان النفس في اول الرياضة قليلة الالتفات الى الجانب الاعلى  
 فلا بد من سبب مدكر وما ذاك الا العبادات كما تقدم تقريره واما ككونها مشفوعة بالفكرة فلانه لما كان  
 الغرض من العبادات تذكر تلك المجردات وذلك مما لا يتأتى الا بالفكرة فلا جرم وجب كون العبادة مشفوعة بالفكرة  
 وثانيها الايمان وقد تقدم تقريره وثالثها نفس الكلام الواعظ من قابل ذي بعارة بليغة ونعمة رخيصة وسمت  
 رشيد فاعلم ان الكلام الواعظ هو الاصل واما القود الاربعة الباقية فهي كالامور الخارجية المتممة ولا بد  
 من شرحها اما كون القابل ذكيا فلان من لم يكن فعله مطابقا لقوله لم يكن لقوله وقع في القلب لان الموتر ليس هو القول  
 اللساني بل القوة النفسانية فاذا لم تقو القوة النفسانية على اصلاح بدنها مع شدة قربها اليه فلان لا تقوى على اصلاح بدن  
 آخر كان اولي واما كون البارة بليغة فيجب تقدم تفسير البلاغة وهي في الاصل عبارة عن بلوغ الرجل بعبادته كنه ما في ضميره  
 ولا بد مع ذلك من قيد آخر لا يتفح به في مطلوبنا هذا وبيانه وهو ان دلالة الالفاظ كما عرفت اما بالمطابقة او بالتضمن  
 او بالالتزام وقد بينا في كتاب الاعجاز ان الفصاحة لا يحصل الا من دلالة الالتزام وايضا فانفس لكونها  
 من كون جوهر الملائكة مستعلية على جميع الاجسام والاعراض مستحقرة لها غير ملتفتة اليها بل هي لا تفعل  
 الا اذا استشعرت جانب الله تعالى وتفكرت في عظمتها ولا حاشي من مبادئ جلاله وكبريائه فانها لا تتلاشى ويضمحل  
 كما قال الله تعالى ابذكر الله تطمئن القلوب فاذا عرفت ذلك فقولوا واعبر الانسان عن كمال الله تعالى  
 وعظمته في صفة من الصفات بعبارة دالة عليه بطريق الالتزام دلالة غير موصلة الى كنه المعنى بتمامه بل دلالة  
 مكشوفة من وجه ومبهمة من وجه آخر فبقدر الذي حصل من الادراك يحصل اللذة والاستعظام وبقدر الذي  
 لم يصل اليه ولم يحط به بقي مشتاقا اليه فيحصل هناك لذات نفسانية بسبب الوصول وآلام نفسانية بسبب الشوق الى ما  
 يصل اليه ثم لتعاقب تلك اللذات والآلام يكون الشعور بها ام ولاختلاطها بحس بها كالحالة الواحدة  
 المترجمة من اللذة والالم فتحصل هناك حالة طيبة شبيهة بالدغدغة مدهشة مطربة مع نوع من الاستعظام  
 والخيرة والكلام الواقع على هذا الوجه يكون في اعلى طبقات الفصاحة ومنه له قوله تعالى وقيل يا ارض ابلي ما لك وباسماء  
 اقلعي فاننا نوقلنا ان ما فيه من الفصاحة لما فيه من التزصيع في قوله ابلي واقعي والمطابقة في قوله باسماء ويا ارض  
 لكان ذلك سببا قليلا والسليم وايدوق المستقيم شاهدان بان الروعة التي يجدها منها اكثر كثيرا  
 مما يقتضيه هذا القدر ثم اذا فتشنا وجدنا السبب فيه ما ذكرناه فان لفظة فيل فعل مالم يسم فاعله مع ان المراد  
 منه هو سبحانه وذلك مشعر بانه سبحانه في العظمة والكبرياء بحيث متى قيل قيل لم ينصرف العقل والوهم والفكر  
 والخيال الا اليه لكون ما عداه بالنسبة اليه كالعديم فهذه الكلمة مشعرة بالعظمة من هذا الوجه وان لم يكن  
 فيها بيان تفصيلي لها حتى لو قلت قال الله يا ارض ابلي ما لك لذهب اكثر تلك الروعة والفخامة وكذلك قوله تعالى  
 يا ارض ويا اسماء مشعر بتفاد امره سبحانه وتعالى على هذه الاجسام العظيمة الجليلة ومن نفذ امره فيها كان  
 بالعظمة اجدر فلهذا مشعر بنوع آخر من العظمة على الاجال لاعلى التفصيل حتى لو صرحنا بذلك التفصيل  
 وقلنا انه تعالى قطع مادة المطر من السماء وجعل الارض باسقة للماء لم يبق شيء من تلك الروعة فاما قوله تعالى  
 خذوا من ماء من الجاهلين فهو وان كان في غاية الحسن لاشتماله على مجامع الاخلاق (الفاصلة)



الفاضلة لكها، اكونها متناولة لاحوال النفس لالامور الالهية لم يكن فيها من الروعة ما في الآية الاولى فظهر  
 بذكرنا انه كيف ينبغي ان يكون الكلام بليغا حتى يكون ملائما للفوس الفاضلة واما كون النعمة رخيصة  
 وقال صاحب الصحاح كلام رديم يورق وائسا يجب ان يكون ذلك لئلا يفرغ الدماغ بقوته ولئلا يشتغل  
 النفس عن غيره لار النفس يشتد اشتغالها بالمدرجات اقوية ويذهل عن غيرها ثم ههنا بحث وهو ان الملائم  
 لكل نوع من الاعراض النفسانية نوع مخصوص من الاصوات قال السيد الجرحاني وقد يسكن الغضب ينقر  
 اوتار الملاهي على الطر يقذ التي تسمى ردة وسليك و ردة مشابور واما الخوف وانهم يعالجون يثر الغضب وينقر الاوتار  
 في الطرقة التي تسمى ردة حسني، افور لاشك في ان الاذن ان يختلف اصواته عند اختلاف اخواله من الرضاء والغضب  
 واخرج لاشك ايضا في رة عند سماع الاصوات المختلفة يختلف حال الانسان في هذه الصفات فاذ ثبت ذلك فالمراد به  
 مقامات مختلفة، درجات متباينة فالمراد كان في مقام الخوف عن الله تعالى و اردنا ازيد بانه فيه اسمعنا الالحان  
 المنجية و اردنا نقله الى رجا اسمعنا الالحان المطربة وان ردا تقوية نفسه حتى تصير مستعلية مستولية  
 اسمعنا الالحان المناسبة لذلك واما كون القابل على سمع ردة فالمراد منه ظاهر والفرق بينه وبين كون  
 القابل زكيا ان الزكاء اشارة الى لهد وهذا اشارة الى العبرة السبب اشياء من اسباب الرياضة تلطيف لمر  
 والمراد منه جعل السر مستعدا للتوجه الى تلك الفسلة فانه كما ان الابصار مسوق بالنظر الذي هو عبارة  
 عن تحريك الحدقة الى سمت لمرق التماسا لوثيقه والسماع مسوق بالاستغناء فكذا الادراكات العقلية مسبوقة  
 تلطف السر وتجرده عن الغفلات وتحديق القوة المسافلة نحو المطلوب وهذه حالة يجدها العاقل  
 عند النظر والتفكير فكأنه يحدد في العقل نحو المطلوب ويوجه اليه فاذا عرفت المراد من تلطيف  
 السر فقول انه يعين عليه امر ان احدهما الفكر اللطيف اما الفكر فلانه يقتدر فيه الى تحديق العقل  
 نحو المطلوب فاذا مارس الانسان الفكر حصلت له ملكة التحديق واما اللطيف فلان الفكر قد يكون  
 شاقا شديدا كافي حق اثنين قد يكون سهلا كافي حق من كثرت ممارسته له وذلك هو المنتفع به والثاني  
 امشيق لطيف فان اعاشى الذي هذا شأنه يكون مترصدا لاحوال معشوقه في حركاته وسكناته وحضوره  
 وغيبته ورضاه وسخطه فيكون توجه الذهن ابد الى استقراء افعاله وتصفيح اقواله فيحصل له بذلك ملكة  
 تلطف السر ولذلك يحكى انه روى عن بنو عامر في المنام فقبل له ما فعل الله بك بقل جعلني حجة على من يدعي محبته  
 وهذا آخر غرضنا من شرح هذا الفصل \* اشارة \* (ثم انه ذا بلغت به الارادة والرياضة حدا ما عنت له  
 حاسات من الاعلا ع نو الحق عليه اذينة كانه يروق نوحض اليه ثم تخمد عنه وهو المسمى عندهم اوقانا وكل وقت  
 يكونه ووجدان وجدانية، ووجد عليه ثم انه ليكثر عليه هذه العواشي اذا اعمى في الارتيابض ) \* التفسير \* عن كذا  
 اي عرض الخناس السالب والاسم الحسة بالضم ويقال لفرصة خلصة ومض البرق اي لمع لمعان خفيفا  
 ولم يعترض في نوحى العيم والمعنى ان اول منزل من منازل الوجدان يظهر له الانوار الالهية اللذيذة  
 كأنها البرق في سرعة الملعن والاحتفاء وتلك اللوامع مسماة عند اصحاب هذه الطريقة بالاوقات وكل  
 وقت فانه محموف بوجد اليه وهو في الزمان المتقدم عليه ووجد عليه وهو الزمان المتأخر عنه لانه  
 لا ذاق تلك اللذة ثم عارفها حصل فيه حين وانين بسبب الشوق الى ما فات ثم ان هذه اللوامع في مبدأ الامر  
 تكون قليلة فاذا اعمى في الارتيابض كثرت \* اشارة \* (ثم انه ليتوغل في ذلك حتى يغشاه في غير  
 الارتيابض فكل لمع شيئا عاج منه الى جناب القدس بتذكر من امره امر افغشيه غاش فيكاد يرى الحق في كل شيء)  
 \* التفسير \* الا يغار السير السريع والامعان بحجب البعير اذا عطفت رأسه بالزمام وانعاج عليه انهطف والمعنى انه اذا  
 مع في الارتيابض من ربحيث يحصل له تلك اللوامع في وقت الارتيابض ويصير بحيث كلما لمع شيئا انهطف  
 شد الى جناب اقدس كما يحسب ان واحدا من السارين سمع رجلا يبيع اقثار ويقول الخمار عشرة بحبة فشبهق



شهقه فقل اذا كان الحيار عشرة بحبة فكيف حال الاشهرار \* اشارة \* ( ولعله الى هذا الحد يستعلى عليه غواشيده ويزول هو عن سكينته وفيتنه جلسته لاستيقاظه عن قراره فاذا طالت الرياضة لم يستمر غاشية وهدى للتبليس فيه ) \* التفسير \* استقره الخوف الى استخفه وقعد مستوفرا اي غير مطمئن المعنى انه كان قبل ذلك بحيث متى سخ له شئ من تلك الاتصالات اضطرب واما الان فانه يصير بحيث يزول عنه اضطرابه لان النفس اذا جاءها امر عظيم اضطربت وتقلقت بالرياضة فاما اذا فلت ذلك الامر العظيم سكنت واطمأنت والاستقرار يصح هذه القضية \* اشارة \* ( ثم انه ايباح به الرياضة مبالغيا بقلب له وقته سكينته فيصير المخطوف مأثوما والوهم ض شها باينا وتبلغ له معارفه مستقرة كأنها صلبة مستمرة ويستمتع فيها بهجة فاذا انقلب عنها انقلب خسران اسفا ) \* التفسير \* الخطف الاستلاب الشهاب الشعله الساطعة من الارتفاع على واقاته وتأسف الى تلهف والمعنى ان تلك الاتصالات كانت قبل ذلك كالأمر الاجنبي عند في حصولها لا يحسب مشيت ثم انها تنقلب مأثوفة بحيث يحصل بحسب مشيته وارادته ولكنه متى رجع عنها رجع مع الحسرة والتلهف على ما فاتته من تلك السعادة العظيمة \* اشارة \* ( ولعله الى هذا الحد يظهر عليه ما به فاذا تغفل في هذه المعرفة قل ظهوره عليه فكان وهو غائب حاضرا وهو ظاعن مقيما ) \* التفسير \* ظن اي سار والمعنى انه قبل ذلك بحيث لا يكون احواله البدنية عند الخروج كهي عند الرجوع واما الان فانه يزول عنه ذلك التفاوت فيكون حال غيبته الى الله كحال عدم غيبته فيما يرجع الى الحضور عند الخلق \* اشارة \* ( ولعله الى هذا الحد انما يتسنى له هذه المعارف احيانا ثم يتدرج الى ان يكور له متى شاء ) \* التفسير \* يقول سنى العقدة فتست اي حلها فانحلت والمعنى ظاهر \* اشارة \* ( ثم انه ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف امره الى شئ بل كلما لاحظ شيئا لاحظ غيره وان لم يكن ملاحظته للاعتبار فيسخر له تعريج عن عالم الزور الى عالم الحق مستقر به ويختلف حوله انما داور ) \* التفسير \* قال المحققون من اصحاب الطريقة ما رأيت شيئا الا ورأيت الله بعمده فما رفقوا قالوا ما رأينا شيئا الا ورأينا الله معه ثم رفقوا قالوا ما رأينا شيئا الا ورأينا الله قبله ثم رفقوا حتى ما رأوا شيئا سوى الله وهذه الاشارة الغرض منها كمال الدرجة الاولى من هذه الدرجات \* اشارة \* ( فاذا عبر الرياضة الى الميل صار سره سرآة مجلوة محاذي بها شطرا الحق ودرت عليه اللذات العلى وفرح بنفسه لما به من اثر الحق وكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان بعد مترددا ) \* التفسير \* در در درورا انصب والمعنى انه يصير قلبه كالمرآة المجلوة المحذبة بجانب القدس فيتعش فيه النقوش المطهرة ايداوله بسبب تلك النقوش لذات عقلية ابداء ولكنه يكون في هذه الحالة ملتقيا بنفسه مبتهجا بذاته لم يتبعها من تلك السعادة الكاملة \* اشارة \* ( ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط فارح بنفسه فمن حيث هي لاحتفاء لامن حيث هي زينتها وهناك يحق الوصول ) \* التفسير \* هذا المقام آخر مقامات السالك الى الله واول مقامات الوصول التمس الى الله وهو الفناء عما سوى الله بالكلية والبقاء به بكلية وهناك يحق الوصول \* القسم الثالث \* في احكام العارفين \* تنبيه \* ( الالتفات الى ما تتركه عنه شغل والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز والتجربنة اللذات من حيث هي لذات وان كان بالحق تبه والاقبال بالكنه على الحق خلاص ) \* التفسير \* شغل الزائد بتجربة هذه مادون الحق عن متن الاثار اشتغاله بغير الله لانه التمتع عن الغير لا يصح الا بعد الشهور بذلك الغير الى اعدائه واختائه وكل ذلك التفات الى ما سوى الله تعالى وايضا فاعتداد العابد يكون بنفس الامارة مطيعة لافس المطيعة عجز اذلول الخوف عن الغير لما حصل الاعتداد بطاعته واما اذا صار عارفا واصل الى الله تعالى فان كان مبتهجا بنفسه من حيث انها واصل الى الله تعالى مستكبر به هذه السعادة فلهذا تبه لان الفرح يكون بنفس مرتبة بالقرب من الله تعالى فرح بغير الله فيكون العشوق الاول بالذات احوال نفسه واما الاشتغال بالحق والانقطاع عن كل ما عداه على ما هو آخر مقامات السالك الى الله فهو الخلاص المطلق \* تنبيه \* العرفان مبتدى ثم تفرق ونفص وترك ورفض ممعز في جمع ما هو جمع صفات الحق للذات المرید للصدق متعالى او حدم رفق القد وفق ( المصنف )



المصنف في هذا الفصل حتى جمع في هذه الفاظ القليلة جميع مقامات السالكين الى الله واعلم ان السالكين الى الله تعالى لابد وان يتكفوا الاعراض عن لذات الدنيا وشهواتها ولا يزالون في كلفة وتكلف من ذلك الى ان يزول عن قلوبهم حجابها المادي وهو الدرجة الثانية الا ان منتهى سعيهم وثمره اجتهادهم الان ليس الا محو ما سوى الله عن القلب ثم ذ شهور احية الانس بالله واتهمجوا بالنظر الى جمال الله وجلاله تركوا الالتفات الى هذه اللذات الدائرة بقولهم وقلوبهم وهذا هو الدرجة الثالثة ثم لا يزال يشتد انهم بالرفيق الاعلى والكائن الاوفى لي ان يصبر لالتداد بما سوى الله تعالى مستحقرا خندهم في جنب تلك السعداء العالية رفيعة فلك الذات التي كانت متبركة قبل ذلك تصير مستحقرة مرفوضة وهذا هو الدرجة الرابعة فهذه درجات الخلقة وهي في لسان الحكمة درجات الرياضات السلبية وفي لسان محقق الصوفية درجات الخلق بتعوت واماد درجات الرياضات لايجابية المسماة عند المحققين بالترقي في مدارج الكمال فهي الخلق باحلاق الله بقدر الطاقة البشرية والمنة الانسانية وذلك بان يصبر الانسان رفاقا طوعا رفيقا شفيقا وهذا هو مقام الجمع وقد اتفقت كلمة العارفين على ان مقامات السالكين الى الله لا يخلو عن الفرق والجمع واما الفرق ففيما سوى واما الجمع ففي الله الا ان النفس مادامت مشغولة باكتساب صفات الجمال ونزوت الكمال كانت في الفرق بوجه ما لا ينظره متعلق بنفسه وتلك الصفات وبكيفية اكتسابها وذلك مانع من الاستغراق التام ويحكي ان المنصور لني حسين بن الحواس في البداية وسأله عن امره فقال اروض في مقام التوكل فتعال الحسين اذا افنت عمرك في التوكل فنتي تصل الى الله فاما الجمع التام فلا يكون الا بالوقوف عند باب الواحد الصمد الحق بحيث لا يبقى نظره الى نفسه ولا الى اشتغاله بالله ولا الى استغراقه في الله فيكون هناك الكمال التام ولتوجه الى التفسير واما قوله العرفان مبتدئ من تفریق وتفرض وترك ورفض فاعلم ان هذه الفاظ الاربعة دالة على المراتب الاربعة التي لمصنعاها واما قوله بمعن في جميع الصفات هي صفات الحق فاعلم ان قوله بمعن خبر عن العرفان كانه قال العرفان مبتدئ من كذا بمعن في كذا واما جميع صفات الحق فقد فسرناه واما الانتهاء الى الواحد الحق فقد عرفت المراد منه \* تنبيه \* (\* من آثار العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ومن وجد العرفان كانه لا يجده بل يجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول وهناك درجات ليست اقل من درجات ما قبلها اثنا فيها الاختصار فانها لا يفهمها الحديث ولا يشرحها العبارة ولا يكشف عنها المقال غير الخليل فمن احب ان يعرفها فليتدرج الى ان يصير من اهل المشاهدة دون المشاهدة ومن الواصلين الى العبد دون السامعين للآثر) والتفسير هذا ادعى فيما تقدم ان الشرح زينة الذات من حيث هي لذات واركا بالحق تبه اعاد هذا الكلام ههنا في معرض آخروها من كان مطلوبة من معرفة الله نفس تلك المعرفة فقد قال باءني ان انه مطلوبات بالذات سوى الله تعالى واما من كان مطلوبة من المعرفة المعروف حتى انه لو امكنه وجداد المعروف لا بواسطة المعرفة لما كان يطلب المعرفة فهو قد خاض لجة الوصول ووصل الى قعر التحقيق وساحل النجاة المطلق واما قوله وهذه درجات ليست اقل من درجات ما قبلها فاعلم ان المحققين قالوا السفر سفران سفر الى الله وهو متناه لانه عبارة عن العور عما سوى الله واذا كان ما سوى الله متناهيا فالعور عنه متناه وسفر في الله وهو غير متناه لان نعوت جماله وحلاله غير متناه ولا يزال العبد يترقى من بعضها الى بعض والشخص نما تكلم فيما تقدم في منازل السفر الى الله تعالى ثم انه تبه ههنا على ان منازل السفر في الله ليست اقل مما تقدم واما قوله لا يفهمها الحديث ولا يشرحها العبارة فالسبب فيه ان الالفاظ لا توضع الالفاظ المتصورة ولم يكن تلك الدرجات متصورة عند اهل اللغة كيف يمكنهم وضع الاسماء بازائها وايضا فلوامكنهم ذلك يكن الانسان لا يتخاطب بتلك الالفاظ الموضوعة لتلك المعاني الا اذا حصلت عنده تلك التصورات ومعلوم ان الجمهور لا يتصورون تلك المراتب واذا كان كذلك استحصال وصول العبارة الى تفهيم تلك الدرجات واذا كان كذلك فكل من احب ان يدركها فليجتهد الى ان يصير من الواصلين الى الغير لا من السامعين للآثر \* تنبيه \*

(العارف هـ بش بسام بجعل الصغر من تواضعه مثل ما يجعل الكبير وينسبط من الخامل مثل ما ينسبط من اليبس وكيف لا يبس وهو فرحان بالحق وبكل شيء فانه يرى فيه الحق وكيف لا يستوى والجميع عنده اسوية اهل الرحمة قد شغلوا بالباطل) \* تفسير \* رجل هـ بش اي دخولين يقال الجمع هم سواسية مثل



ثم ثمة اي اشاء والمعنى ان العارف يكون شامع كل احدا ما لونه هشا فلانه عالم بالحق ، الفرح بالحق دغم مدوام  
 اعلم به فلا جرم العارف هشا اي اسواء كانت الاحوال العاجلة النوجة للفرح او الترح واما عموم كونه هشا فلانه  
 لا ينظر الى ما سوى الله من حيث انه هو حتى يظهر التفاوت بل انما ينظر الى اكل من حيث انتسابها الى الله  
 واكل سواسية في ذلك فلا جرم كان متواضعا مع اكل رقيقا بالكل يحكي ان شخصين من هذه الطائفة  
 بنجار باطين المسافرين وجلسا هناك للخدمة فسأل احدهما الآخر غرضه فقال نصيب شبكة لعلى اصطاد  
 كركيا فقال الآخر لكى لا اصطاد الا الكركى وهذا دليل على ان الاول كان بعد في مقام اتصرف والصمود  
 من الخلق الى الخالق والآخر كان في مقام الرضا والتزول من الخلق الى الخالق \* تذييل \* (العارف له احوال  
 لا يحتمل فيها الهمس من الخفيف فضلا عن سائر الشواغل الخ. لجذوه في اوقات انزعاجه سره الى الحق  
 اذا نباح حجاب من نفسه اومس حركة سره قبل الوصول فاما عند الوصول فاما سره بالحق عن كل شيء واما سره  
 للجانبين لسعة القوة وكذلك عند الانصراف في لباس الكرامات ذهوا هشا حاق الله تعالى به بجهته \* التفسير \* الهمس  
 الصوت الخفي خفيف الفرس دوى جريه وكذلك خفيف جذع الطير تراح سره اظهره والمعنى ان العارف لا يحتمل  
 الاحساس بالامور الخارجية وتارة يحتمله اما الاول وذلك عند الذهاب الى الله تعالى لا احساسه بغيره وار قل  
 بشوشه ويصده عن الغرض فبمقدار شدة رغبته في الغرض يكون نغته عن كل ما يصدد ويقطع فاما الثاني  
 فعند الوصول الى الله تعالى ثم للنفوس هناك مرتبتان المرتبة الاولى ان يكون النفس في غاية القوة ويكون وفيه  
 بالجوانب واسعة لها ولا يكون التقاطعها الى الجانب السفلي مانعا لها عن الاشتغال بالجانب العلوي بل هذه النفس عند  
 الاتصال بالمبادئ العالية تقوى وينشط ويحصل لها من القوة ما لم يكن حاصلا قبل ذلك كما ان البدن يتسرع عند  
 انشطه الشديد اقوى واقدر فكذا هذه النفس تقوى عند هذه الاتصال فتسع للجانبين والمرتبة الثانية ان لا تنزع الجانبين  
 لكنهما عند وصولهما الى ذلك الجانب حصل لهما من الاستغراق ما لاخير لهما من الشواغل الخارجية الحاضرة  
 واما حال الرجوع فانه وفيه كالقول في الاتصال \* تذييل \* (العارف لا يعتبه التجسس والتجسس ولا استهويه  
 الغضب عند مشهدة المنكر كما يمتريه ارجحة فانه مبصر اسر الله في الدمدروا اما ذا امر بالمعروف امر يروق ناصح  
 لا يعتف بغرواذا جسم المعروف فرمنا على عليه من غير ادله ) \* التفسير \* في الحديث من حسن اسلام المرء تركه ما لا يعتبه  
 في لا يهتمه تجسس من الشيء في تخيرت خيرا حسب الاحاد ونحوه منها في تنحست عنها استهواه الشيطان اي استهواه  
 جسم الشيء اي عظم عبره عن كذا من التعبير المعنى ان العارف لا يكون له في البحث عن احوال الخلق ولا بغضب عند  
 مشاهدة المنكر لعلمه بسر الله في القدر ولكن يمتريه لرحمة وذلك فانه اذا امر بالمعروف كان ذلك بارهق واللفظ لا بالحسنة  
 والعنف واذا عظم المعروف لغبراه له فرما اعتراه الغيرة منه لا الخدعة قوله عن هب ملكا لا ينبغي لاحد من بعدى \* تذييل \*  
 (العارف شجاع وكيف لا وهو بمنزل عن تقيية الموت وجواد وكيف لا وهو بمنزل من محبة لطل وصفه وكيف لا ونفسه  
 اكبر من ان يجرحها زلة بشر ونساء للاحقاد وكيف لا وسر مشغول بالحق ) \* التفسير \* هذا الفصل مشتمل على صفات  
 اربعة للعارفين الاثنان الاولان منهما اضافيان وآخران سلبيان اما الاضافيان فالاول كونه شجاعا وكيف لا  
 والشجاعة فضيلة مطلوبة لذاتها انما المانع خيال خوف من القتل لكن العارف بمنزل عن تقيية الموت واشائي كونه  
 جوادا وكيف لا والجود فضيلة مطلوبة لذاتها انما المانع عنها صاحب الدل والعارف بمنزه عن حب البطل اذا  
 كل شيء ما خلا الله باطل اما السلبيان فاحدهما كونه صفا حلالا من لا يفعل اقوى واشرف من ان يفعل من زلة  
 بشر والاشتغال بالانتقام دليل الانفعال وثانيهما كونه نساء وكيف لا الاستغراق التام في الله تعالى يزيل عن قلبه  
 كل ما عداه \* تذييل \* (العارف قد يختلفون في الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر على حسب حكم  
 ما يختلف عندهم من دواعي العبر فربما استوى عند العارف القشف والترق بل ربما أثر القشف وكذلك ربما  
 استوى عنده التغل والعطر بل ربما أثر التغل وذلك عند ما يكون الهاسجس بباله استحقاقا ما خلا الحق وربما  
 اصغى الى الزينة واحب من ككل جنس عقيلته وكره الخداح والسقط وذلك عندما يعتبر عاداته  
 من صحة الاحوال الظاهرة فهو يرتاد الهوى في كذا ثم لا تهمه بخطه من العادة الا ان يقر \*



واقرب الى ان يكون قبل ما حلف عليه بهواه وقد يختلف هذا في عارفين وفي عارف بحسب وقته قال صاحب الصحاح رجل قشف اذا لوحته الشمس او الفقر وتغير أثره النعمة اى اطقه رجل تغل اى غير متطيب بحيلة كل شئ اكرمه ارتاداهتر من النعمة الخطوة والخطوة بالكسر والضم الخط والمعنى ان العارف قد يكون بحيث يستوى عنده الجيد والردى من احوال الدنيا وذلك عند ما يكون الخاطر بباله استحقار ما سوى الله وقد يكون بحيث يميل من كل شئ الى احسنه وذلك لامرئين احدهما ار الا حسن عناية الله بهاتم وكلا كان عناية الله به اتم كان عناية الانسان به بحيث ان يكون اتم لامن حيث انه هو بل من حيث انه تخلق في ذلك باحلاق الله ونايهما ان العارف اذا استأنس بالكمال الحقى العقلى ثم رجع الى عالم الحس فكما كان اكمل كان الى تلك العقليات اقرب فكان محبوبا من هذا الوجه واعلم ان هذه الاحوال قد يختلف بحسب عارفين وقد يختلف في عارف واحد بحسب وقتين \* تنبيه \* (والعارف ربما ذهل فيما يصار به اليه فغفل عن كل شئ فهو في حكم من لا يكلف وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله ولم اجترح بخطيئته ان لم يعقل التكليف \* اشارة \* جل جناب الحق عن ان يكون شريعة لكل واريدا وان يطلع اليه الا واحد بعد واحد ولذلك فان ما يشتمل عليه هذا الفن صالحة للفعل عبرة للمحصل فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه فاعلمها لا تأسد وكل مبسر لما خلقه) \* التفسير \* قال رضى الله عنه اشماز الرجل انقبض والمقصود ان المستأهلين لهذه الطريقة فليكون جدا فلا جرم المباحث التى يشتمل عليها هذا الفن صالحة للفعل وان كانت عبرة للمحصل فمن وجد في قلبه نفرة عنها فليعتقد ان ذلك لتقصاته لا لتقصاها فان هذا الامر ونعم ما قال ارسطاطلس حيث قال من اراد الشروع في هذه الصناعة فليستحدث افه فطرة اخرى هذا آخر الكلام في هذا النمط ويتلوه النمط العاشر في اسرار الانيات وبه يتم الباب ارشاد الله تعالى \* النمط العاشر في اسرار الانيات \*

الغرض من هذا النمط ذكر اسباب الخوارق في امور اربعة ( ا ) في سبب التمكن من ترك غذا مدة مددة ( ب ) في سبب التمكن من الافعال الشاقة ( ج ) في سبب التمكن من الاخبار عن الغيب ( د ) في سبب التمكن من التصرف في العناصر \* المثلة الاولى \* في سبب التمكن من ترك الغذاء مدة مددة \* اشارة \* ( ذ ) بلغت ان طارفا امسك نفسه عن القوت المرزوم مدة غير معتادة فاسبح باصديق فاعتبر ذلك من مذاهب المايعة المشهورة) \* التفسير \* قال رضى الله عنه انقوت المرزوم اى الموصى قال صاحب الصحاح ما رزاه ماله اى ما نقصته وارتزأ الشئ انتقص واماموله فاسبح قال صاحب الصحاح يقول اذا سألت فاسبح اى ستهل اغاظ وارفق والمعنى ان العارف لا بد وان يكون قوته مندوصا فاذا قيل انه امسك ايضا عن ذلك القدر المنقوص وتركه فلا يستبعد ذلك لان لذلك اسبابا معلومة مشهورة في الطبيعيات \* تنبيه \* ( يذكر ان القوى الطبيعية التى فيها اذا اشتغلت عن تحريك المواد المحمودة بهضم لود ردية انخفضت المواد المحمودة قليلة التحلل غيبة عن البدل فربما انقطع عن صاحبها الغذاء مدة طويلة او تقطع منه في غير حاله بل عشر مدته هلك وهو مع ذلك يحفظ القوة) \* التفسير \* قال الغرض من هذا الفصل ذكر مثال لهذه المسئلة دفعا للاستبعاد فان الانسان قد سبق في المرض الحار مدة مددة من غير تناول الغذاء واذا عفى ذلك هذا فليعقل مثله في هذه المسئلة لا يقال بينهما فرق لان الحرارة الغريزية مشغولة بتحليل الاخلاط الفاسدة فلا جرم لا يفرغ تحليل الرطوبات الاصلية بخلاف ما ههنا لانه ليس ههنا رطوبات فضلية يشتغل الحرارة بتحليلها لاننا نقول تأثير الحرارة في تحليل الرطوبات الفاسدة لا يمنع من تأثيره في تحليل الرطوبات الصالحة لان الرطوبات البدئية قابلة للتحليل في الجملة والحرارة محللة والحرارة الغريزية بما بين الحرارة الغريزية على التحليل فان الحرارة الغريزية اولى بالحفظ والحرارة الغريزية اولى بالتحليل واذا كان كذلك فالرطوبات التى تتحلل بالحرارة اولى بانه بان تتحلل عند حصول الحرارة الغريزية معها فثبت ضعف المذرا المذكور \* تنبيه \* البس قد بان لك



ان لهيات الساقطة الى النفس وندبها من هيات الى قوى بدنية كما قد تصعد من الهيات السابقة الى القوى البدنية هيات ينال ذات النفس وكيف لا وانت تعلم ما يعزى مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن افعال طبيعية كانت موثبة ) \* التفسير \* لما فرغ من دفع الاستبعاد بالمثال المذكور شرع الآن في ذكر السبب على سبيل الجملة بناء على الاصول المهمة في الخطائيات فانه ثبت هناك انه ربما وقعت هبة ولا في النفس ثم هبطت الى القوى البدنية وربما كانت بالعكس فحصلت هبة في القوى البدنية ثم صعدت الى النفس واذا كان كذلك فلا متاع في ان يكون استغراق نفس العارف في محبة الله تعالى وانصرافها عن الملايق الجارية بالكلية سبب الارترال منها الى القوى الطبيعية هيات مناسبة لتلك الهبة حتى انها لا تشغل بتحليل الا حزن الاصلية ولا يحصل الجوع وكف يستبعد ذلك ونحن نعلم ان الخوف لشديد ربما اوجب سقوط الشهوة وفساد الهضم واختلال افعال القوى الطبيعية فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون ههنا كذلك بل هذا اولى لان ههنا النفس مستكملة فلا استبعاد يتقوى عند استكمالها على حفظ المراج لاصلي عند التحليل وهذا الفصل مفسر من قوله عليه السلام ايت عند ربي يطعمني وبسترني \* تنبيه \* ( اذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت الى النفس في مهماتها التي تزعج اليها احتيج ولم يحتج فاذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب واشتد الاشتغال عن الجهة الاولى عنها وقفت الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوة النفس النسيانية فلم يقنع من التحليل الادوار ما يقع في حالة لمرض وكيف لا والمرض الحار لا يعزى عن التحليل للحرارة ون لم يكن لتصرف الطبيعة ومع ذلك في اصناف لمرض مضادة مسقط للقوة لا وجوده في حال الانجذاب المذكور ولا عارف ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادة وزيادة امرن فقد ان تحليل مثل سوء المزاج الحار وفقدان المرض المضاد للقوة وله معنى ثالث وهو السكون البدني من حال حركات البدن وذلك نعم المعين فالعارف الى ناعف ظ فوته وليس ما يحكي لك من ذلك مضاد المذهب الطبيعية ) \* التفسير \* قال رضى الله عنه لما ذكر لسبب الاجمال شرع الآن في ذكر السبب التفصيلي وقد عرفت النفس المطمئنة فيقول النفس الساطقة ذ اراضت القوى البدنية صارت القوى البدنية موافقة لها منجذبة خلفها سواء اذ جت الى تلك الموقفة اولم يحج ثم اذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب ومتى انجذبت هذه القوى البدنية الى متابعة النفس الساطقة لم يتفرغ لافعالها فلا جرم وقعت هذه الاحوال الطبيعية في حق العارفين ومثاله ما ذكرناه من حال المريض بل الامر ههنا اولى من ثلثة اوجه احدها انه حصل في المرض الحار غريزة محلاة وهى غير حاملة ههنا وثانيها ان القوة الطبيعية والحوائية هناك ضعيفة بسبب محاورة الاحلاط الفاسدة وليس الامر ههنا كذلك وثالثها انه ربما حصل في المرض الحار تحركات كثيرة بدنية وهى محلاة وليس الامر ههنا كذلك وكذلك يحصل هناك اغراض نفسانية مفسدة للاحوال البدنية والامر ههنا باضد واذا ثبت ذلك فنقول اذا رأينا الحيوية والقوة والعمنة محفوظة هناك مع وجود هذه الاسباب المضعفة فلان يبقى في العارف محفوظة مع عدم هذه الاسباب كان اول هذا تقرير ما في الكتاب واقتل اريقول تأثير الحرارة الغريزية والقوة الهاضمة في التضيح والتحليل اما ان تكون بالا اختيارا ولا بالا اختيار ولاول باطل بالاضطرار والا لكان جوع الانسان وشبعه باختياره والثاني يطر ما ذكرتموه لانه اذا كان تأثير الحرارة في تحليل الرطوبات لذاتها فنى حصلت ذاتها استحصال ان لا يحصل الاثروحيث لا يبقى تحت ما ذكرتموه من حديث الجذب ولا يجذب فائدة ويمكن ان يجاب عنه فيقول قد ثبت في الكتب البسيطة ان الحرارة الغريزية مخافة بالنوع والمماهية للحرارة الغريزية واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال لحرارة الغريزية توجب لذاتها تحليل الرطوبات بشرط ان لا يعرض للنفس حالة مستغرقه اها مستولية عليها مثل الخوف الشديد والفرح الشديد وكما تكون لليلة البهران واذا كان ذلك محتملا لم يستبعد ان يكون استغراق نفوس اولياء الله في محبته مانعاً للحرارة البدنية عن التحليل واعلم انه (لس)



لبس له العرض من هذه المصائب اذ يقطع بسبب هذه لاسباب بل ان يبطل قطع المكر بامته عمه وحيث ذكرناه  
قد حصل هذا المعلوم وبالله العصمة \* المثلثة الثانية \* في سبب التمكن من الافعال الشاقة \* اشارة \*  
( اذا بلغت ارجاء اطاق بقوته فعلا او تحريكا او حركة يخرج عن وسع مثله فلا تعلقه بكل ذلك لاستنكار  
فلقد نجد الى سبيله سبيلا في اعتباره كالمذهب الطبيعية ) قال رضي الله عنه هذا الفصل غني عن الشرح \* تنبيه \*  
( قد يكون الانسان وهو على اعتدال من احواله حد من المنية محصورة المنتهى فيما يتصرف فيه ويحرك  
ثم يعرض لنفسه هبة ما فينحط قوتها عن ذلك المنتهى حتى يجز عن عصر ما كان مسترلا فيه كما يعرض له  
عند الخوف او حزن او يعرض لنفسه هبة ما فيضاخف منتهى منتهى حتى يستدل به بكنه قوته كما يعرض له  
في الغضب او المنة فسهة وكما يعرض له عند الانتشاء المعتدل وكما يعرض له عند افرح المطرب ولا تحب لوعت  
للعارف هزة كما يعرض عند الفرح فاوات القوي التي تعرض له سلاطة او غشيت عزة كما يعرض له فسهة فاشعلت قواه  
حسية وكان ذلك اعظم واحسم مما يكون عند طرب او غضب وكيف لا ذلك بصريح الحق ومبدأ القوي واصل  
الرجة ) \* لتفسير \* قال رضي الله عنه المنة بالضم القوة لهزة بالكسر النشاط السلاطة اقهر الامر خلاف لذل  
ولنرجع الى المقصود فنقول زى لكل واحد من الناس مقدارا معلوما من القوة والقدرة ثم قد يعرض له  
ما يصبر عند تلك القوة ضعية حتى انه ربما يجز عن عشر ما قدر عليه اولا وذلك كالخوف والحزن وقد يعرض له  
ما يصبر عند القوة اقوى مما كانت حتى يستقل في تلك الحالة باضما في ما كان يستقل به حال اعتداله وذلك  
كالغضب والمنافسة والانتشاء المعتدل والفرح المعتدل فاذا رأينا القدر الحاصل من القوة عند الاعتدال مما  
يختلف حاله بالشدة والضعف لاختلاف احوال نفسانية فلا يجب لو صار الامر في حق العارف كذلك فاذا  
عرض له هزة كما يعرض عند الفرح اورثت القوة سلاطة وان غشيت عزة كما عند المنة فسهة افادت القوة حجة  
ثم يكون ذلك اعظم مما يحصل عند الطرب والغضب لان ذلك بصريح الحق ومبدأ القوي واصل الرجة  
وحاصل الكلام اننا رأينا القوة مختلفة بالشدة والضعف بسبب اختلاف الاحوال النفسانية فلا استهالة  
في ان يكون للعارف حالة نفسانية يكون سببا لاستعداد قوته الى حد خارق للعادة وهذا الكلام ههنا متر  
ما يعولونه في اثبات القوة القدسية وهو نادر اننا احوال الناس مختلفة في الفهم ففهم من كان متوسطا ومنهم  
من هو فوق الوسط ومنهم من هو دون الوسط ولما رأينا في جاب انهم من متهمين من لا يفهم اشياء او قليلا  
فليلا ولا يستبعد اوصول في طرف الكمال الى من يفهم اكثر اشياء في اسرع وقت وكذلك هم لما رأينا القوة مختلفة  
بالشدة والضعف فلا يستبعد اوصول في طرف الزيادة الى حد خارق للعادة \* المثلثة الثالثة \* في سبب  
التمكن من الاخبار عن الغيوب \* اشارة \* ( واذا بلغت ارجاء فحدث عن غيب فاصاب متقدما بشيء  
او ذيرا فصدق ولا تعمرون عليه الايمان به قال بذلك في مذاهب الطبيعة اسد با معروفة ) قال رضي الله عنه  
هذا الفصل غني عن التفسير \* اشارة \* ( التجربة والقياس متباينان على ان النفس الانسانية ارتشد  
من الغيب نبلا ما في حالة لثم ولا مانع عن ايقاع ذلك انيل في حال اليقظة الاما كان الى زيله سبيل ولا ارتفاع  
امكان واما التجربة فالتسامع والتعارف بشيئينه وليس احد من الناس الا وقد جرب ذلك في نفسه تجرب  
الهمته الصديق اللهم الا ان يكون احدهم فاسد المزاج بأم قوي الخيال والذكر واما القياس فاستبصر فيه  
من تنبيهات ) \* التفسير \* الغرض من هذا الفصل بيان امكان الاخبار عن الغيب على سبيل الاجل وتقريره  
ان معرفة الغيبات في التوهم ممكنة فوجب ان يكون في اليقظة ايضا ممكنة اما بيان المقدمة الاولى فالتجربة والتسامع  
اما التجربة فهو ان يتفق للانسان ان يرى شيئا في المنام ثم وقع اما صريح ذلك ارجاء او تعبيره وذلك يدل على  
ما قلناه واما التسامع فهو ان مر لم يتبين له ذلك فلا شك انه قد سمع باتوار حصول هذا الامر لحلق عظيم  
من الموحدين في الوقت والاضين اما بيان المقدمة الثانية فهو انه لا يحسب ذلك في حال المنام لم يكن القطع على



استحالته حال البقطة بل لوقه. ربا ان الناس لم يحجوا وقوع ذلك في اليوم لكان استبعادهم عن حصول هذا المعنى حال الترم اش. من استبعادهم عنه حال البقطة فاه لو قيل لو اريد ان حسم من الاذكياء مع كبر عقولهم وسلامة حواسهم وذكاء قرايحهم وقوة افكارهم وانظر رهم احتالا بكل حيلة لتحصيل معرفة بعض المغيبات فبحجروا ثم ان واحدا منهم صار كالميت وبطلت حركته وادراكه وعرف ذلك المغيب لقليل بار ذلك محال ولا حجبوا عليه بان ما عجز عنه القوى الكامل والساقص اضعف اولى بالعجز عنه ولكبر وقوع هذا الامر مرارا كثرة حال النوم ثم ازال الاستبعاد والاعتاد فثبت مما قررنا ان حصول معرفة لمغيبات لما كان ممكنا حال اليوم وأر يكون ممكنا حال البقطة اولى والى ان الاستدلال بصحة احدي الحاتين على العظم بصحة في لحالة الاخرى بل على دمع استبعاد ذلك وحصول رأى الاخلق. الاخرى \* تنبيه \* ( مدعيتهم سلف ان الجزئيات متفوشة في العالم العقلي نقشا على ٨٠ كاي ثم قد تنهت ان الاجسام السماوية لها نفوس ذوات ادراك حركية وارادات جريته تصدر عن رأى حركي ولا مانع لها عن تصور الموازيم الجزئية لحركاتها الجزئية من كانت عنها في العالم العنصري ان كان ما يلوحه ضرب من الطر مستورا الاعلى الراسخ في الحكمه لمعانية ان لها بعد العقول المعارة التي هي ام كاله دي نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لم معها سلاقة ما كما لنفوسنا مع ابداننا وعائنا لثلاث املا كالا ما قاصار الاجسام السماوية زيادة معنى في ذلك لظهوره في جزئياتها وركلي وبتجمع لك مما سلفه ان الجزئيات في العالم العقلي نقشا على ٨٠ كاي في العالم المعاني نقشا على هيئة جزئية متاعرة بلوقت او لنفسان (١) \* لتفسير \* قال الشارح رضى الله عنه وارضاه لما ذكر السبب الاحتمالي شرع في ذكر به على سبيل التفصيل انكر بان ذلك معنى على مة. متين اعداهما ان العقول والنفوس السماوية عالمة بالجزئيات ما العقول فعالة بها على وجه كلي واما النفوس فلي وجه جزئي وثانيهما ان النفوس الناطقة لا يمتنع عليها استفادة العلم بالخرجات من تلك العقول والنفوس وما مقدمة لاولى فهي التي تشتمل عليها هذا الفصل واعلم ان قد دللنا على ان العقول لمجردة عالمة بجميع الجزئيات على وجه كلي لان جميع الجزئيات شبيهة اليها في سلاقتها الحادثة ولعلها يوجب العلم بالعقول ودلا ما ايضا على ان للعالم المعاني قوة جسمانية وهي مدركة للجزئيات ودلنا على ان حوادث هذا العالم مستندة الى الحركات العقلية ودلنا على ان العللة القريبة لماك الحركات هي النفس وعرفت ان العلم بالعللة عللة للعالم بالعقول ولزم من مجموع هذه المعينات كون النفس اما كجسمة عالمة بجميع ما حصل في هذا العالم من الجزئيات وهذا ان الاصلان قد مر تقريبا لكانا اعدناهما للتدكير ثم ههنا امر آخر وهو ان للعالم مع العقل المفارق والنفس الجسمانية شئ ثالث وهو ان النفس الناطقة يعني انه ليس بجسم ولا بجسماني في ذاته واكر له علاقة مع العالم وبب تلك العلاقة يستفيد كالات متحدة كما ان النفس الناطقة التي لنا وار لم يكن جسمنا ولا جسمانية لكن لها تعلق بابداننا ولا حل ذلك لتعلق بقدر على اكتساب الكمالات العقلية وقدر تقرير هذا المعنى في النمط الثالث والسادس وعلى هذا التقرير ايضا جميع الجزئيات التي تحدث في هذا العالم معلومة للعقل المفارق والنفس الناطقة والفسر الجسمانية ولترجع الى لتفسير اما قوله قد علمت فيما سلف ان الجزئيات متفوشة في العالم العقلي نقشا على وجه كلي فاعلم ان المراد من النفس ههنا العلم بقوله الجزئيات متفوشة في العالم العقلي نقشا كليا اي الجزئيات معلومة للعقول المفارقة علميا كليا واما قوله وقد تنهت ان الاجسام السماوية الى قوله في العالم العنصري فالمراد ان الافلاك لها نفوس جسمانية ولها ادراكات حركية وارادات جزئية صدارة عن تلك الادراكات الجزئية وانها عالمة بجميع اللوازم الجزئية لصادرة عن حركاتها الجزئية في هذا العالم العنصري واما قوله ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر الى قوله زيادة معنى في ذلك فاعلم ان جملة هذا الكلام قضية واحدة شرطية متصلة بتقريره ان كان ما يلوحه ضرب من النظر مستورا وهو كذا وكذا حقا صار للاجسام السماوية زيادة معنى وقوله مستورا نضب على الحان اي اما كان ما يلوحه ضرب من النظر حال وانه مستورا وبمكر ان يكون من فوجا صفة قوله ضرب من النظر مستورا والى ان مستورا وهو كذا وكذا كان حدثا (كذا)



كذا وكذا وأما قوله ليظن هر رأى جزئى وآخر كلنى فاعلم ان المراد منه بيان ما ادعاه من ان الفلك لو كانت له نفس ناطقة لحصلت له زيادة معنى وذلك لانه اذا حصلت له نفس مدركة للجزئيات ونفس اخرى مدركة للكليات ويكور هذه النفس الناطقة متغيرة منفصلة من معقول الى معقول كانت الحركات الفلكية صادرة عن مجموع رأيين احدهما ارأى الكللى الذى للنفس الناطقة والثانى الجزئى الذى للنفس الفلكية الجسمانية ويكون تلك الحركات حينئذ حارية مجرى لافعال الانسانية فالاننى يكون مدأها التحقل ثم التخييل اشرف من التى يكون مبدأها مجرد التخييل وأما قوله وجميع ذلك نبيهنا عليه ان للجزئيات فى العالم لعل على نفسا على هيئة كلية وهى العالم النفسانى ونفسا على هيئة جزئية شاعرة بالوقت والمراد ان الجزئيات التى فى عالمنا هذا معلومة للعقول على وجه كللى والنفس الجسمانية على الوجه الجزئى الذى يحصل فيه الشعور بالوقت اى يعلم انه الان حاضرا وغير حاضرا وأما قوله والنفسان معا فاعلم انه لما بين ان هذه الجزئيات معلومة للعقول والنفس وكان ربما خطر بالاحد ان النفوس لا تدرك هذه الجزئيات الا عند حصولها وأما العقول فان علمها بهذه الجزئيات حاضرا ابدافا الشيخ فمع هذا الوهم بقوله والنفسان معا يعنى ان علم هذه العقول بالجزئيات كما انه حاصل ابدافا وكذا علم النفوس حاصل ابدافا لانها لعل هذه الجزئيات وهى عالمة بذواتها ابدافا وهى عالمة بهذه الجزئيات ابدافا فاعلم ان موجودان معا لا تقدم لاحدهما على الآخر وانما احتاج الى ذلك لان فرضه ان يقول ان النفوس الناطقة يمكنها الاتصال بتلك المبادئ فاذا كانت المبادئ عالمة بجميع هذه الجزئيات امكن انتقاش النفوس الناطقة بتلك العلوم حتى يدرك ما سبق قل وقوعه فيشذ يحصل التمكن من الاخبار عن الغيوب \* اشارة \* (وانفسك ان تدقق بنفس ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل وقد علمت ذلك فلا تستنكر ان يكون بعض الغيب ينقش فيها من عالم ولا يزيدك استبصارا) \* التفسير \* لما فرغ من المقدمة الاولى شرع الآن فى تقرير المقدمة الثانية وهى ان نفوسنا الناطقة متمكنة من استفادة العلوم من تلك المبادئ تم بين هذه المقدمة فى هذا الفصل على سبيل الاجمال ومن بعد ذلك بينها على سبيل التفصيل فاما البيان الاجمالى فهو ان النفس الناطقة متمكنة من الاتصال بتلك المبادئ لتستفيد العلوم منها فاذا كان الاتصال بها ممكنا واستفادة العلوم عن ذلك الاتصال حاصل لا كانت هذه الاستفادة ممكنة وكان الاطلاع على الغيب ممكنا \* تنبيه \* (القوى النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج غضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس فاذا انجذب الحس الباطن لعل شغل عن الحس الظاهر فبكاد لا يرى ولا يسمع وبالعكس واذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر امال العقل آتاه فابتد دون حركته الفكرية التى يفتقر فيها كثير الى آتاه وعرض ايضا شئ آخر وهو ان النفس ايضا انما تجذب الى جهة الحركة القوية فتجلى عن افعالها التى لها بالاستعداد واذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها خارت الحواس الظاهرة ايضا ولم يناد عنها الى النفس ما يعتد به) \* التفسير \* قال رضى الله عنه الآن شرع فى بيان تفصيل الكلام فى تمكن النفوس الناطقة من الاتصال بمعقول الافلاك ونفوسها واعلم ان الكلام فى ذلك يستدعى مقدمات فى تلك المقدمات ما ذكره فى هذا الفصل وهى ان القوى النفسانية متجاذبة متنازعة فانفس حال اشتغالها بتدبير القوة العقلية لا يمكنها الالتفات الى القوة الشهوانية وبالعكس واذا اشتغل الحس الساطن بالحس الظاهر لم يتمكن العقل من استعمال الحس الباطن فلا يمكنه استخدام القوة المفكرة ولا يتمكن العقل حينئذ من الفكر وايضا فان اشتغال النفس بما هى مستعدة به يمنعها من اعانة سائر القوى على افعالها فلا جرم متى احتاج البدن الى فعل قوى صادرة عن القوى الجسمانية تركت النفس الاشتغال بافعالها التى لها بالاستعداد وانجذبت الى معاونة تلك القوة على ذلك الفعل وايضا فانفس اذا استخدمت الحواس الباطنة خارت الحواس الظاهرة اى ضعفت ولذلك فان الانسان حال ما يكون مستغرقا فى تخيل او فكر ربما حضر عنده المبصر القوى والسموع القوى ثم انه مع سلامة الحس لا يشعر بشئ من ذلك \* تنبيه \* (الحس المشترك هو لوح النقش الذى اذا تمكن منه صار النقش فى حكم المشاهدة وبما زال الناقش الحسى عن الحس وبقيت ( ٥٩ ) صورته هتية فى الحس المشترك فبقى فى حكم المشاهد



دون التوهم وليحضر ذكرك ما قيل لك في امر القطر النازل خطا مستقي وانتقاش النقطة الجوانية محيطا دائرة فاذا تمثلت الصورة في لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كان في ابتداء حال ارتسامها في من المحسوس الخارج او بقائها مع بقاء المحسوس او ثباتها بعد زوال المحسوس او وقوعها فيه لا من قبل المحسوس ان امكن \* التفسير \* هذه مقدمة ثانية للمطلوب وتقريرها اننا ماهية الحس المشترك فيما تقدم وبنائه يحصل فيها صور الامور التي يحس بالحواس الخمسة وان هذه المحسوسات متى ارسمت فيه صارت محسوسة مشاهدة وان لم يبق في الخارج وبيننا ذلك بان ترى القطرة النازلة خطا مستقيما والنقطة الجوانية دائرة واعلم ان للصور المرتسمة في الحس المشترك في الاجسام فيها اربع درجات في الاحساس بها احدها ان تصير مشاهدة في ابتداء ارتسامها فيه من المحسوسات الخارجة وثانيها ان يبقى الاجسام بها مع بقاء المحسوسات في الخارج وثالثها بقاء الاحساس بها بعد زوال المحسوس الخارج ورابعها حصول الاحساس بها وان لم يوجد المحسوس في الخارج البتة واذا عرفت ذلك فنقول امر القطرة النازلة والنقطة المدارة دل على الاقسام الثلاثة الاولى واما القسم الرابع فلا بد فيه من دليل آخر \* اشارة \* (قد يشاهد قوم من المرضى والممرورين صور المحسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الى محسوس خارج فيكون انتقاشها اذا من سب باطن او سبب مؤثر في سبب باطن والحس المشترك قد ينتفش ايضا من الصور الحائلة في معدن الخيل والتوهم كما كانت هي ايضا تنتفش في معدن الخيل والتوهم من لوح الحس المشترك وقريبا مما يجري بين المرآة المقابلة) \* التفسير \* قال رضى الله عنه لما كان الاسندال بالقطرة والنقطة لا يدل على احساس الحس المشترك بما لا وجود له في الخارج البتة وكانت هذه المقدمة لا بد من اثباتها في المطلوب الذي نحن بصدده لاجرم افتقر الى ذكر دلالة اخرى وتقريرها ان المرضى والممرورين يشاهدون صور محسوسة مع انه لا يراها غيرهم فذلك الصور اما ان تكون معدومة او موجودة لا جاز ان تكون معدومة لان عدم نفي محض والنفي المحض لا يكون مشاهدا فهي اذن موجودة طالما تكون موجودة في الخارج اولا في الخارج والاول باطل والارآها كل من كان سليم الحس فهي اذن غير موجودة في الخارج فاما ان تكون موجودة في النفس الناطقة او في قوة حسائية والاول باطل لان النفس الناطقة لا تدرك الجزئيات ولا ترسم فيها صور المحسوسات فهي اذن مرئسة في قوة حسائية تبصر المصبرات وهي اما بالقوة الباصرة وهو باطل لان هذا الانسان ربما كان اعمى ولاته ربما شاهد شاهد ذلك بالليل ولا البصر لا يدرك الا الموجود في الخارج فعلمنا ان في البدن قوة جسمانية غير القوة الباصرة وهي التي ادركت هذه الصور فثبت بما ذكرنا ان الحس المشترك قد يشاهد صور لا وجود لها في الخارج ابته واذا ثبت ان هذه الصور ماوردت عليه من الخارج وجب ان يكون ورودها عليه من الداخل وذلك اذا كان في خزنة الخيال صور مخزونة فاذا انتقلت الى الحس المشترك صارت محسوسة اوزرك القوة التخيلية صور ترسم تلك الصور في الحس المشترك واعلم انه كما يجوز ان ترسم صور المحسوسة بالحواس الظاهرة في الحس المشترك ثم ينتقل الى خزنة الخيال وكذلك لا بأس بان ينتقل الصور الموجودة في خزنة الخيال او الصور التي تركبها التخيلة الى الحس المشترك لان الحال فيها قريب من الحال بين المرآة المتعاقبة ولغايل ان يقول قد يتناقض مضى انكم اذا جوزتم في الشيء البصر او المسموع ان لا يكون موجودة في الخارج كانت السفطة لازمة لكم بحيث لا يكون لكم عنها محض \* تنبيه \* ثم ان هذا الصارف عن هذا الانتقاش شافلان حسي خارج يشغل لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره كانه يبره عن الخيال بزاو يغصبه منه غصبا وعقلي باطن او وهمي باطن يضبط الخيل على الاعتدال متصرفا فيه بما يعنيه ويشغل بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا يتمكن من النقش فيه لان حر كته ضيقة لانها تابعة لامتبوعة واذا شغل احد الشاغلين بقي شاغل واحد فربما عجز عن الضبط فتسلط الخيل على الحس المشترك فلو ح فيه الصور محسوسة مشاهدة) \* التفسير \* قال رضى الله عنه وارضاه لما بين ان الصور المرتسمة في الخيل (قد



قد تنقل الى الحس المشترك حتى تصبح مشاهدة محسوسة وان لم تكن موجودة في الخارج كان لقائل ان يقول  
لوجاز ان يكون الامر كذلك لوجب ان يصير جميع الصور المتخيلة محسوسة والافهام الفرق بين وقت ووقت  
او حال وحال فذكر في هذا الفصل ما يكون مانعا عن هذا الامر وذلك من وجهين احدهما عائد الى القائل  
الذي هو الحس المشترك فانه اذا كان مشغولا بالصور الواردة عليه من الحواس الظاهرة لم يتسع لصور اخرى  
لان اللوح اذا امتلأ من بعض النقوش لم يتسع لسائر النقوش فحينئذ يمتنع ان يرسم فيها الصور المخترونة في الخيال  
ولقائل ان يقول الصور اما ان تقبل الصور الكثيرة من غير وقوع التشويش فيها اولا يقبلها فان كان الاول  
لم يلزم من قبول الحس المشترك للصور الصاعدة اليه من الحواس الظاهرة ان لا يتسع للصور الهابطة اليه من الخيال  
والتخيلة وان كان الثاني استحصال ان يكون محل الاشباح العظيمة القوة المرتسمة في البطن المقدم من الدماغ  
مع صفه ولتزوج الى المقصود فنقول واما المانع الثاني وهو عائد الى الفاعل فان العقل او الوهم اذا استخدم القوة المفكرة  
وصارت المفكرة مشغولة بخدمة احدهما لم يتفرغ الافعال نفسها خاصة فلم يتمكن من تركيب الصور وتحليلها وتشبيحها  
ومتى لم يوجد تلك الصور استحالة ان يجذبها الى الحس المشترك فان المانع اذا وجد لم يحصل الامر المذكور  
واما اذا زال احدهما وبقي الآخر فربما تجز عن الضبط وحينئذ يستولى التخيل على الحس المشترك ولوح  
فيه الصور محسوسة مشاهدة \* اشارة \* ( النوم شاغل للحس الظاهر مشغولا بظاهر او قد يشغل ذات النفس في الاصل  
ينجذب معه الى جانب الطبيعة المستهضة للغذاء المتصرفه فيه الطالبة للراحة عن الحركات الاخرى  
انجذابا قد دلت عليه فانه ان استبدت باعمال نفسها شغلت الطبيعة عن اعمالها شغلا ماعلى ما نهبت عليه فيكون  
من الصواب الطبيعي ان يكون للنفس انجذابا مالى مظاهرة الطبيعة شاغل على ان النوم اشبه بالمرض منه  
بالصحة فاذا كان كذلك كانت القوى المتخيلة الباطنة قوية السلطان ووجدت الحس المشترك معطلا فلوحت  
فيه القوش المتخيلة مشاهدة فرؤى في المنام احوال في حكم المشاهد ) \* التفسير \* قال الامام الشارح  
رضي الله عنه لما تبين انه كيف ينبغي ان يكون الامر حتى تكون الصور الخيالية محسوسة وكان هذا الامر  
مما يعرض في النوم اراد ان يبين حصول تلك الاسباب التي ذكرها في المنام واعلم انه لا شك ان النوم مانع للحواس  
الظاهرة عن اعمالها وقد يكون ايضا مانعا للنفس الك طرفة عن اعمالها وذلك اذا اشتغلت النفس الناطقة بايانة  
القوة الهاضمة على هضم الغذاء ولا نأخذ للنفس ان النفس متى اشتغلت باعمالها التي هي مستعدة بها شغلت سائر القوى  
عن الاشتغال في اعمالها فلو اشتغلت النفس باعمالها التي اياها بالاستعداد عند اشتغال الطبيعة بالهضم لما تم الهضم  
وما كل بل كان ناقصا ضعيفا فلاجل ذلك كان من الصواب ان يكون للنفس انجذاب الى معاونة الطبيعة حتى  
اشتغلت الطبيعة بالهضم وايضا فانوم اشبه بالمرض منه بالصحة واذا عرفت ذلك فنقول انه عند النوم حصل  
الفاعل لهذه الاشباح والقابل لها اما ان يكون فلان النفس مشغولة بتدبير البدن واجانة القوة الهاضمة  
فلا يتفرغ لتدبير القوة المتخيلة فيكون القوة المتخيلة مشغولة بنفسها متمكنة من التسبيح والتلويع كيف شاءت  
وارادت من غير مانع واما القابل فلان لوح الحس المشترك خال عن النقوش الواردة عليها من الحواس الظاهرة  
ومتى حصل الفاعل والقابل بالكمال والتمام حصل الفعل لا محالة فلا جرم ظهرت هذه الصورة في المنام  
وصارت كالامور المشاهدة \* اشارة \* ( واذا استولى على الاعضاء رثية مرض انجذبت النفس كل الانجذاب  
الى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذي لها فضعف احد الضابطتين فلم يستكر ان يلوح الصور المتخيلة  
في لوح الحس المشترك لغتور احد الضابطتين ) \* التفسير \* واما في حال المرض فالسبب في مشاهدة هذه الصور شي  
واحد وهو ان النفس لا تشتغالها باصلاح البدن ضعفت عن تدبير المتخيلة فاستولت المتخيلة وقويت على التسبيح  
فلاحت تلك الاشباح في لوح الحس المشترك \* تنبيه \* ( انه كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المحاذات  
اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كان بالعكس كان ذلك بالعكس وكذا كلما كانت النفس اقوى قوة كان



اشتغالها بالشواغل اقل وكان يفضل منها عن الجانب الآخر فضلا أكثر فاذا كانت شديدة القوة كان هذا المعنى فيها قويا ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها في مناسباتها اقوى) \* التفسير \* المراد من هذا الفصل بيان امرين الاول ان النفس اذا كانت قوية قويت على حفظ غير ما ادركته ولم يتقل منه الى ما يحاكبه واما اذا كانت ضعيفة ضعفت عن حال المدركات فربما انتقلت من الشيء الى ما يحاكبه ويشاركه من بعض الوجوه ثم من ذلك المحاكى الى ما يحاكبه مرة اخرى فلا يزال يتقل من الشيء الى ما يحاكبه الى ان يصل الى امر لا يناسب المدرك الاول بوجه من الوجوه وهذا المعنى انما يكون لاستيلاء القوة التخيلية و ضعف النفس عن اصلاحيها وينفسها الثاني ان النفس اذا قويت جدا لم يكن اشتغالها بتدبير البدن عاقلها عن اتصالها بالعالم العقلي واستغدادها به هناك وبالجملة فالنفس القوية تكون وافية بالجانبين اعني الجانب العقلي والجانب البدني ولا يكرن التفاتها الى احد الجانبين عاقلها عن الالتفات الى الجانب الآخر ثم هذه النفس اذا كانت مع قوتها مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها فيما يناسب تلك الرياضات اقوى \* تذييل \* (فاذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل اقل لم يبعد ان يكون للنفس فلتات يخلص عن شغل الخيل الى جانب القدس فانتقش فيها نقش من الغيب فساح الى عالم الخيل وانتقش في الحس المشترك وهذا في حال النوم او في حال مرض ما يشغل الحس ويوهن الخيل فان الخيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه كثرة الحركة لتحال الروح الذي هو آله فيسرع الى سكون ما و فراغ ما فينجذب النفس الى الجانب الاعلى بسهولة فاذا طرأ على النفس نفس ازعج الخيل اليه وتلقاه ايضا وذلك ما المنبه من هذا العالم الى حركة الخيل بعد استراحته ووهنه فانه سربع الى مثل هذا التنبيه واما لاستخدام النفس الناطقة له طبعاً فانه من معاون النفس عندما مثل هذه السوانح فاذا قبله الخيل حال تزعزع الشواغل عنها انتقش في لوح الحس المشترك) \* التفسير \* لما فرغ من بيان هذه المقدمات شرع الآن في بيان المقصود وهو بيان سبب مشاهدة هذه الصور حال النوم والمرض وحاصل الكلام فيه انه متى تمكنت النفس عن الاتصال بالعقول عقلت امورا فركبت التخيلة صوراً جزئية مناسبة لتلك العقولات فانجذبت بتلك الصور الى الحس المشترك فصارت حيث شاهدت متى عرض للقوة المتخيلة ضعف ما بسبب مرض عرض لها او لتحلل الروح الذي هو آلهما بسبب كثرة حركاتها وافعالها مالت هذه القوى الى الدعة والسكون فيحصل حيث شاهدت النفس الناطقة خلاصاً عن تدبيرها ونقيضها ويتصل بالعالم العقلي فيحصل هناك شيء من القوش العقلية والجلابا القدسية وعند ذلك تزعج القوة التخيلية الى تسخير ذلك المعنى الكلي في صورة جزئية وسبب هذه الانزماج امران احدهما ان هذه القوة نزول عنها الكلال واللال بسبب الاستراحة العافية ويعود الى مقتضى ذاتها من التلويح والتشجيع والثنية ان النفس الناطقة تستخدمها وتستعين بها فلهذين الشيئين يزعج القوة التخيلية وتتركب صورة جزئية مناسبة لذلك المعنى الكلي النفساني فاذا انحدرت تلك الصورة الى لوح الحس المشترك صارت مشاهدة \* اشارة \* (فاذا كانت النفس قوية الجوهر تسع للجوانب المتجادة لم يبعد ان يقع لها هذه الخلاس والانتهاز في حال اليقظة فربما نزل الاثر الى الذكر فوقف هناك وربما استولى الاثر فاشرق في الخيال اشراقاً واضحاً واغتصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهة فرسم ما انتقش فيه منه لاسيما والنفس الناطقة مظاهرة له غير صارفة عنه مثل ما قد يفعله اتوهم في المرضي والمرورين وهذا اولي واذا فعل هذا صار الاثر مشاهداً مبصراً او هتافاً او غير ذلك وربما تمكن مثلاً موفوراً لهية او كلاماً يحصل النظام وربما كان في اجل احوال الزينة) \* التفسير \* وكما ان النفس تتصل عند النوم بالعقول فيحصل من هناك امورا ثم تتركب التخيلة صوراً مناسبة لها ثم ينحدر تلك الصور الى الحس المشترك وقد يحصل مثل هذه الحالة في اليقظة اذا كانت النفس قوية وافية بالجانبين واسعة لهما حتى ان الانسان حال اليقظة يتصل نفسه بالعقول فادركت من هناك امورا ثم ركب التخيلة صوراً مناسبة لتلك العقولات ثم انحدرت (تلك)



تلك الصورة الى اوح الحس المشترك فصارت هذه محسوسة فيحصل حيثما ايضا صورة وسماع كلام وان لم يكن لشي من ذلك وجود في الخاج \* تنبيه \* ( ان القوة الخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة ادراكية او هيئة مزاجية سريعة التنقل من شئ الى شبيهه او الى ضده وبالجمل الى ما هو منه بسبب والتخصيص اسباب جزئية لا محالة وان لم تخلصها نحن باعيانها ولولم يكن هذه القوة على هذه الجبلية لم يكن لنا ما نستعين به في انتقالات الفكر مستجيبا للحدود الوسطى وما يجري مجراها بوجه وفي تذكر امور منسية وفي مصالح اخرى فهذه القوة يزججها كل سائح الى هذا الانتقال او يضبط وهذا الضبط اما القوة من معارضة النفس اولشدة جلاء الصورة المتقشرة فيها حتى يكون قولها شديدا بالوضوح متمكن التمثل وذلك صارف عن التلدد والتردد ضابط للخيال في موقف ما بلوح فيه بقوة وكما يفعل الحس ايضا كذلك ) \* التفسير \* لما بين السبب في مشاهدة الصور وسماع الاصوات التي لا وجود لهما في الخارج حالي النوم واليقظة اراد ان يتكلم في اقسامها واحكامها فان منها ما يكون صوابا غنيا عن التعبير والتأويل ومنها ما يحتاج اليهما ومنها ما يكون باطلا وبالكيفية تقدم لذلك هذه المقدمة وهي ان من شأن هذه القوة الخيلة الانتقال من معنى الى ماله تعلق ثم الى شبيهه او الى هذه وسبب الانتقال تارة الى الشبه واخرى الى الضد امور جزئية لا وقوف لنا عليها ثم بين ان الحكمة الالهية تقتضي ان يكون خلق هذه القوة على هذا الوجه فانها لو لم يكن كذلك لما انتفعنا بها عند الفكر لان الفكر لا يتم الا بالانتقالات من الامور الحاصلة الى الامور المستحصلة ولما ثبت ان هذه القوة من شأنها وغر برتها هذا الانتقال فهي لا تخلو عن هذا الانتقال الا اذا منعها مانع من ذلك وما ذاك الا احدا من احد هما استيلاء النفس الزايفة عليها فانها بمنعها عن هذه الانتقالات وينفعها والثاني ان يكون الصورة المتقشرة فيها قوية جلية فهي بخلافها وقوتها يمنعها عن الانتقال منها الى غيرها ولم اعرف فيما سبق ان من شأن القوى الجسمانية ان لا يكون لها شعور بالمدرجات الضعيفة عند شعورها بالمدرجات القوية \* اشارة \* ( فلاثر الروحاني السائح للنفس في حالي النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له اثره او قد يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يعنى في الانتقال ويغلي عن التصريح فلا يضبطه الذكر وانما يضبط انتقالات الخيل ومحاكاته وقد يكون قويا جدا او يكون النفس عند تلقيه رابطة الجاش فيرتسم الصورة في الخيال ارتساما جليا وقد يكون النفس بها معينة فيرتسم في الذكر اتساما قويا ولا يتشوش بالانتقالات وليس انما يعرض لك ذلك في هذه الاكار فقط بل وفيما تباشره من افكارك يقظان فرما انضبط فكرك في ذكرك وربما انقلب عنه الى اشياء مخيلة ينسبك مهمك فتحتاج الى ان تحلل بالعكس وتصبح عن السائح المضبوط الى السائح الذي يليه متقلعا عنه اليه وكذلك الى آخر فرما اقتص ما اضله من مهمه الاول وربما انقطع عنه وانما يقتصه بضرب من التحليل والتأويل ) \* التفسير \* لما فرغ من بيان تلك المقدمة رجع الآن الى المقصود وهو ان النفس اذا اتصلت بالعقول المفارقة فالأثر الحاصل منها في النفس على اقسام الاول ان يكون ضعيفا جدا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى معه اثر منهما البنة الثاني ان يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يعنى في الانتقال اشاث ان يكون قويا جدا فيرتسم الصورة في الخيال ارتساما جليا تاما ثم قال وليست هذه الاحوال مختصة بخال النوم فقط بل هي حاصلة ايضا عند اليقظة فانك اذا تفكرت في امور فرما انضبط فكرك في ذكرك وربما انتقلت عن مطلوبك الى امور آخر بحيث ينسى مهمك فتحتاج في تذكر ذلك المطلوب الى ان تحلل بالعكس وذلك التحلل قد يؤديك الى وجدان ذلك المطلوب تارة ولا يؤديك اخرى \* تنبيه \* ( فساكن من الاثر الذي فيه الكلام مضبوطا في الذكر في حال اليقظة او النوم مضبوطا مستقرا كان اليه صراحا او حلما لا يحتاج الى تأويل او تفسير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكاته وتواليه احتاج الى احدهما وذلك يختلف بحسب الاشخاص



والأوقات والساعات الوحي الى تأويل والحلم الى تفسير \* اشارة \* انه قد يستعين بعض الطبايع  
 بأفعال يعرض منها للحس حيرة وللخيال وقفة فيستعد القوة المتلقية للغيب تلقيا صالحا وقد وجهه  
 الوهم الى عرض عينيه فيخصص بذلك قبوله مثل ما يؤثر عن قوم من الأتراك انهم اذا فرغوا  
 الى كاهنهم الى مقدمة معرفة فرع هو الى شد حيث جدا فلا يزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطق  
 بما يخيّل اليه والمستعمدة بضبطون ما يلفظه ضبطا حتى نبهوا عليه تديرا ومثل ما يشغل بعض من يستطلق في هذا  
 المعنى بتأمل شيء شفاف مرعش للبصر برجرجته او مدهش اياه بشقيقه ومثل ما يشغل بتأمل لطح  
 من سواد براق وباشياء يتفرق وباشياء تمور فان جميع ذلك مما يشغل الحس بضرب من التحير ومما يحرك الخيال  
 تحريكاً محيراً كانه اجبار لا طبع وفي حيرتهما اهتبال فرصة الخلسة المذكورة واكثر ما يؤثر هذا في طباع من هو  
 بطباعه الى الدهش اقرب ويقول الاحاديث المختلطة اجدر كالبه من الصبيان وربما اعان على ذلك الاسهاب  
 في الكلام المختلط والايهام لمسبس الجن وكما فيه تحير وتدهيش واذا اشتد توكل الوهم بذلك الطلب لم يلبث  
 ان يعرض ذلك الاتصال فتارة يكون لمعان الغيب ضربا من ظن قوى وتارة يكون شيئا بخطاب من جن  
 او هاتف من غائب وتارة يكون مع ترائي من شيء للصر مكافئة حتى يشاهده صورة الغيب مشاهدة \* تنبيه \*  
 اعلم ان هذه الاشياء ليس سبيل القول بها والشهادة لها انما هي ظنون امكانية صير اليها من امور عقلية  
 فقط وان كان ذلك امرا معتمدا لو كان ولكنها نجارب لما ثبت طلب اسبابها ومن الساعات المتعة لجنى  
 الاستبصار ان يعرض لهم هذه الاحوال في انفسهم او يشاهدوها مرارا متوالية في غيرهم حتى يكون ذلك  
 تجربة في اثبات امر عجيب له كون وصحة وداعيا الى طلب سببه فاذا اتضح جسمت العائدة به واطمأنت النفس  
 الى وجود تلك الاسباب وخضع الوهم فلم يعارض للعقل فيما يربا رباه منها وذلك من اجسام الفوائد واعظم  
 المهجمات ثم اني لو اقتصصت جزئيات هذا الباب فيما شاهدناه وفيما حكاه من صدقنا اطال الكلام ومن  
 لم يصدق الجملة هان عليه ان لا يصدق ايضا التفصيل \* التفسير \* قال الامام الشارح رضي الله عنه  
 هذه الفصول غنية عن التفسير \* المسئلة الرابعة \* في كمية خوارق العادات \* \* تنبيه \*  
 (ولذلك قد يلقك عن العارفين اخبار يكاد ياتي بقلب العادة فتبادر الى التكذيب وذلك مثل ما يقال ان عارفا  
 استسقى للناس فسقوا واستشفى لهم فشفوا ودعا عليهم فحسف بهم وزالوا او هلكوا بوجه آخر وما لهم  
 فصرف عنهم الوباء والموتان والسيل والظوفان او خضع لعضهم سبع اولم ينفر عنه طير ومثل ذلك مما لا يأخذ  
 في طريق المتع الصريح فتوقف ولا تحل فان لا مثال هذه اسبابا في اسرار الطبيعة وربما يتأني الى ان اقصر اعضها  
 عليك) \* التفسير \* عد في هذا الفصل امورا كثيرة في خوارق العادات ولكنها باسرها متعلقة بالتصرف في العالم  
 العنصري وذكر ان لها اسبابا معلومة ولم يذكر شيئا البتة يتعلق بالاجرام الفلكية فان التصرف فيها بالتغير  
 عن مجاريها عنده محال \* تذكرة وتنبيه \* (ليس قد بان لك ان النفس التساطعة ليست علاقتها مع  
 البدن علاقة انطباع بل ضربا من علائق اخرى وعلمت ان تمكن هيئة العقل منها ومما تتبعها قد يتأدى الى بدنها مع  
 مباينتها لها بالجرهر حتى ان وهم الماشي على جذع معروض فوق فضاء يفعله في ازلاقه ما لا يفعله وهم مثله  
 والجذع على قرار ويتع او هام الناس تغير مزاج مدرجا اود فمة وابتداء امراض او افراق منها فلا تستبعدن  
 ان يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تأثيرها بدنها او يكون لقوتها كانهاتفس مال العالم وكانوا تركب فيه مزاجية يكون  
 قدرات لمبدأ جميع ما عدته اذ مباديها هذه الكيفيات لاسيما في جرم صار اولي به لنا سبة تخصه مع  
 بدنه لاسيما وقد علمت انه ليس كل مسخن يحار ولا كل مبرد يبارد ولا تستكرن ان يكون لبعض النفوس هذه  
 القوة حتى يفعل في اجرام اخرى يفعل عنها انفعال بدنه ولا يستكرن ان يتعدى من قواها الخاصة الى قوى نفوس  
 اخرى يفعل فيها لاسيما اذا كانت شحذت ملكتها بشهر قواها البدنية التي لها فتقهر شهوة او غضبا او خوفا  
 من غيرها) \* التفسير \* قال الامام الشارح رضي الله عنه وارضاه بناء هذا الباب على مقدمتين (احداهما)



احدهما ان النفس الناطقة ليست جسما ولا جسمانية وقد مر بيان ذلك وثانيهما ان الهيشات النفسانية  
 قد تكون مبادئ لحدوث الحادثات في الابدان مع كون النفس مباينة لها وبين ذلك بامور ثلثة فاولها ان الانسان  
 قد يتمكن المشي على خشبة موضوعة على الارض ولو وضعت تلك الخشبة على طرف جدار لما تمكن من المشي  
 عليها وما ذاك الا ان توهم السقوط يوجهه وثانيها ان اخرجنا الناس بتغير بحسب تفسير احوالهم  
 النفسانية من الغضب والحزن والخوف والفرح وذلك معلوم بالضرورة وثالثها ان التوهم الشديد للمرض  
 او للصحة ربما اوجب ذلك وهذا معلوم بالاختبار والاستقراء ورابعها انه ليس كل مسخن يحترق فان الحركة  
 مسخن وهي غير حارة ولا كل مبرد يبرد فان القوة التي في الافيون تبرد فوق تبرد الماء مع ان الافيون مركب  
 والماء بسيط وقوة الكيفية في البسيط اقوى منها في المركب واذ ثبت ذلك فلا يستبعد ان يكون لبعض النفوس  
 خاصية لاجلها يتمكن من التصرف في عنصر هذا العالم ويكون تلك النفوس لكلية عنصر هذا العالم  
 كنفسنا بالنسبة الى بدننا ولا يستبعد ايضا ان يتعدى تأثير تلك النفس الى سائر النفوس حتى تصير سائر النفوس  
 لاتصالها بها على قوته مثل ذلك التصرف او ما يقرب منه واذ ثبت ان هذا المعنى محتمل في جوهر النفس  
 فاذا انضمت الرياضات اليه اعني كسرفوى الشهوة والغضب فلا شك انها تصير حينئذ اقوى هذا حاصل  
 هذا الفصل ولقائل ان يقول هذه الوجوه التي ذكرتموها لا يفيد القطع بصحة وجود هذه النفس التي  
 تذكرونها لانه ليس اذا كان توهم السقوط موجبا له وتوهم الصحة والمرض قد يكون موجبا لهما واسائر  
 الانفعالات النفسانية موجبة انواعا مخصوصة من تعبيرات المزاج لزم من ذلك القطع بوجود نفس الناطقة تقوى  
 على التصرف في كلية العالم العنصري لان النفس الناطقة مخالفة بالماهية لهذه القوى الاخر ولا يلزم من ثبوت  
 حكم شيء ثبوت حكم اقوى واجل من الحكم الاول لشيء آخر يخالف الشيء الاول فان قلتم ليس غرضنا من ذكر هذه  
 الوجوه اقامة البرهان على القطع بصحة وجود هذه النفس بل ازالة الاستبعاد وبيان انه ليس في العقل ما ينافيه  
 فاذن يرجع حاصل ما ذكرتموه ههنا الى انه لا دليل على صحته وعلى امتناعه وذلك يوجب التوقف لا القطع بالصحة  
 وايضا فقد بذتم هذه المسئلة على اثبات النفس الناطقة وليس الامر كذلك لان اتوهم الموجب للسقوط قوة جسمانية  
 والتخيالات التي لاجلها يختلف حال المزاج وهي الغضب والفرح والغم جسمانية واذا كان الامر كذلك فالاستدلال بكون  
 هذه القوى الجسمانية موجبة لهذه التغيرات على تجويز ان يكون للبدن المخصوص خاصية معينة لاجلها يتمكن الانسان  
 من التصرف في هذا العالم اولى من الاستدلال بذلك على تجويز ان يكون في النفوس الناطقة نفس قوى يقوى  
 على ذلك اللهم الا اذا دللت دلالة منفصلة على ان النفس الناطقة ليست جسما ولا جسمانية فعملنا انه لا تعلق  
 لاثبات هذا الاحتمال التي ذكرتموها باثبات تجرد النفس وعدم تجردها البتة واصلا فقد تلخص ما ذكرناه  
 لا حاصل لهذا الفصل بعد حذف الامور الخرجية وتحصيل الامور المهمة الا ان يقول ان كون الانسان موصوفا  
 بخاصية لاجلها يتمكن من التصرف في هذا العالم العنصري اما في نفسه الناطقة او في بدنه جائز لا يعني القطع بصحته  
 بل يعني انه ليس عندنا ما يدل على امتناعه اصلا ومعلوم ان هذا القدر من الجواب لا يستدعي التطويل  
 المذكور \* اشارة \* (هذه القوة بما كانت للنفس بحسب المزاج الاصل لما يفيد من هيئة نفسانية تصير للنفس الشخصية  
 لتخصها وقد تحصل لمزاج يحصل وقد يحصل بضرب من الكسب يجعل النفس كالجردة لشدة الذكاء كما يحصل  
 لاولياء الله الابرار) \* التفسير \* لما ذكر ان تمكن الاتي بخوارق العادات لاختصاص نفسه بخاصية معينة  
 ثم كان من مذهب ان النفوس الناطقة البشرية متساوية في النوع اى هي متساوية في تمام الماهية وان كان لم يذكر  
 في شيء من كتبه على هذا المطلوب شبهة فضلا عن حجة فيجئنا وجب عليه القطع بان امتياز تلك النفس  
 عن سائر النفوس بهذه القوة ليس امتياز بامر ذاتي بل لا بد ان يكون بامر عرضي ولا يمكن ان يكون ذلك الا لحد وجوه  
 ثلثة احدها المزاج الاصل وبيانه ان النوع الذي يوجد في اشخاص كثيرة فان مشخصات تلك الاشخاص  
 لا بد وان يكون معللة بالقوايل على ما مر بيان هذه المقدمة في النقط الرابع واذا كانت النفوس البشرية اشخاص



نوع واحد كانت تفتحصاتها معللة بالقوايل وقوايلها هي الابدان الموصوفة بدرجة مختلفة فاذا تلك الامزجة  
 على لشخصات تلك النفوس واذا ثبت ذلك فلا استبعاد في ان يكون تلك الامزجة كما يكون عللا لشخصات  
 تلك النفوس تكون ايضا عللا لاحوال وصفات لازمة لتلك الامزجة ص واذا كان كذلك جار ان يكون نفس  
 مختصة بالقوة المذكورة لاجل المزاج الشخص فيكون ذلك وصفا عرضيا وان كان لازما من اول الوجود الى آخره  
 وثانيها ان يحصل تلك الخاصة للنفس لاجل مزاج طارى غير مكتسب وثالثها ان يحصل تلك القوة بالكسب  
 والاجتهاد في الرياضة وتصفية النفس كما يحصل لاولياء الله الابرار \* اشارة \* (والذي يقع له هذا في جبلة النفس  
 ثم يكون خيرا رشيدا من كمال نفسه فهو ذو معجزة من الانبياء او كرامة من الاولياء وتزیده تزكية لنفسه من هذا  
 المعنى زيادة على مقتضى جبلة فيبلغ المبلغ الاقصى والذي يقع له هذا ثم يكون شريرا ويستعمله في الشر فهو  
 الساحر الخبيث وقد يكسر قدر نفسه من غلوئه في هذا المعنى فلا يلحق شيئا والا زكيا فيه) \* التفسير \* لما بين امكان وجود  
 نفس قوية على التصرف في عنصر هذا العالم شرع الآر في ذكر اقسام هذه النفوس فقال النفس التي يكون لها مثل هذه  
 الخاصة اما ان يكون خيرة او شريرة فان كانت خيرة فهو الذي يكون صاحب المعجزة من الانبياء والكرامة من الاولياء  
 ثم ان هذه النفس اذا انضمت الرياضة الاجتهاد الى مالها من الخاصة قويت في هذا الكمال وبلغت الغاية فيه  
 واما ان كانت شريرة فهو الساحر الخبيث وربما منعه خبثه من الوصول الى الكمال حتى لا يبلغ في كمال القوة مبلغ  
 الانبياء والاولياء \* اشارة \* (الاصابة بالعين يكاد ان يكون من هذا القبيل والمبدأ فيه حالة نفسانية مهيبة  
 يؤثر نهكا في المتعجب منه بخاصيتها وانما يستبعد هذا من يفرض ان يكون المؤثر في الاجسام ملاقيا او مرسل جزاء واستند  
 كيفية في واسطة ومن تأمل ما اصلناه استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار) \* التفسير \* لما تكلم في النفوس  
 الشريرة المؤثرة في عصر هذا العالم ذكر في هذا الفصل ما يؤكده القول به وهو الاصابة بالعين فانه لا معنى لهما  
 الا ان الحالة النفسانية التي في نفس المتعجب التي افاد نهكا وضعفا في المتعجب منه واذاجاز ذلك فلم لا يجوز  
 مثله في السحر ولقائل ان يقول هذه الصورة ايضا غير حاصلة لا يستدل بها على الطع على صحة المطلوب  
 بل لا فائدة فيها الادفع استبعاد المنكر ثم لا يبقى بعده الا التوقف في الامتناع والصحة الى ظهور البرهان  
 او مشاهدته في العيان واما قوله وانما يستبعد هذا من يفرض ان يكون المؤثر في الاجسام ملاقيا او مرسل جزأ  
 الى جزئه فاعلم ان من الناس من انكر التأثيرات النفسانية اصلا وقصر الامر على التأثيرات الجسمانية وزعم  
 ان التأثير لا يحصل الا بالملاقاة ثم انهم تكلفوا في الجواب عن الاصابة بالعين امورا ككيفية جدا مثل  
 ان بعضهم قال انه يخرج من قلب العين نفس وهوى يصل الى ذلك الشيء ويكون جاريا مجرى السهم ومنهم من ذكر  
 في جذب المغناطيس الحديد ما يقرب منه فزعم انه يخرج منه خيوط دقيقة ويتعلق بالحديد وحينئذ يجذب الحديد  
 اليه فهذا هو المعنى بارسال الجزء واما ارسال الكيفية فهو ان النار اذا سخنت جسمابعد عنها فانما يسخن لانهما  
 يسخن الاقرب وكأنها بعثت كفيتهما الى ما يقرب منهما ثم ان تلك الكيفية سخنت الجسم البعيد ثم الشيخ قال  
 ومن تأمل ما اصلناه استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار يعني من تأمل ما ذكرناه في اول الباب من تأثير  
 الوهم في السقوط وتأثير الخيال في المزاج علم فساد هذا الشرط \* تنبيه \* (ان الامور الغريبة تنبعث  
 في عالم الطبيعة من مباد ثلاثة احدها الهيئة النفسانية المذكورة وثانيها خواص الاجسام العنصرية  
 مثل جذب المغناطيس للحديد بقوة يخصه وثالثها قوى سماوية بينها وبين امزجة اجسام  
 ارضية مخصوصة بهيئات وضعيفة او بينها وبين قوى نفوس ارضية مخصوصة  
 باحوال فلكية فعلية او انفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة والسحر من قبيل القسم الاول بل المعجزات والكرامات  
 والتبر نجات من قبيل القسم الثاني والطلسمات من قبيل القسم الثالث) \* التفسير \* قال الشارح رضى الله  
 عنه لما بين ان ظهور الخوازيق يجوز ان يكون بخاصية النفس بين ههنا ان ذلك قد يكون لغير هذه العلة (بل)



بل اعله اخرى ثم جعلها على اقسام ثلاثة وذلك لان مقتضى لهذه الخوارق اما ان يكون قوة نفسانية او جسمانية فان كانت جسمانية فاما ان يكون قوة جسمانية تنصيرية او قوة جسمانية فلاكية فاما الخوارق الحاصلة من التأثيرات النفسانية فهي المعجزات والكرامات والاحمر واما الحاصلة من القوى العنصرية كجذب المغناطيس فهي التبرنجيات واما الحاصلة من النفوس الفلكية فهي المسمومة بالطلسمات فهذا ما اورده ههنا وشرحنه ثم ارجع الى السر المكتوم ان كنت راغب في التحقيق فقد ظهر مكان وقوع الخوارق على هذه الوجوه الثلاثة \* نصيحة \* (اياك وان يكون نكيسك وتبرؤك عن العامة وان تنبري منكر الكل شي فذلك طيش وعجز وليس الخرق في تكذيبك ما لم تسبني لك بعد جليلة دون الخرق في تصديقك ما لم تقم بين يديك بنية بل عليك الاعتصام بحبل التوقف وان ازعجت استنكار ما يوعاه سمعك ما لم تتبرهن استحالة لك فالصواب ان تسرح اشكال ذلك الى بقعة الامكان ما لم يزدك عنه قائم البرهان واعلم ان في الطبيعة عجائب والقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب \* التفسير \* الظاهريون من الفلاسفة والذين لم يرسوا احتياقي العلوم قد جرت عادتهم بانكار الكرامات والمعجزات بل ما كان على خلاف الامادات المألوفة والمناهج المطردة وغرضهم من ذلك ان يميزوا عن العامة والاعمار في عدم الاعتذار بكل ما يقال والشيخ نعم ما استهجن طريقتهم وزيف سيرتهم وبين ان الحق في انكار ما لم يعرف امتناعه بالبرهان ليس دون الحق في الاعتراف بما لم يعرف ثبوته بالبرهان وذلك لان الجزم بالقضية المحتملة من غير دلالة حق سواء كان ذلك الجزم جزم بالاثبات او بالنفي فالعوام حتى لجزمهم باثبات الدلالة وهؤلاء المتفلسفة حتى ايضا لجزمهم بالنفي لالدلالة بل الحق الاول اقرب الى السلامة من الحق الثاني لان الاول يوجب الانقياد للانباء والشرائع وذلك سبب للنظام في الدنيا والسعادة بوجه ما في الآخرة على ما امر تقريره في النهج الثامن واما الحق الثاني فهو سبب الفساد والخلاعة والشر في الدنيا والشقاوة في الآخرة فاللاحق الاول جاهل سليم واللاحق الثاني شيطان رجيح واما المحقق فان لاح له برهان في النفي والاثبات قال به والاتوقف فيه وسرحه الى بقعة الامكان والاحتمال وعدم الجزم لا بصحته ولا بامتناعه واما قوله واعلم ان في القوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب فعليه ظاهر \* خاتمة ووصية \* (ايها الاخ اني قد منحضت لك في هذه الاشارات عن زبدة الحق والحقنك في الحكم في لطائف الكلم فصنه عن الجاهلين والمتبذلين ومن لم يرزق الفطنة والوقادة والدربة والعادة وكان صفاه مع القاعه او كان من ملحدة هؤلاء المتفلسفة ومن همجهم فان وجدت من تثق بنقاء سريرته واستقامة سيرته وتوقفه عما يتسرع اليه الوسواس وينظره الى الحق بعين الرضا والصدق فانه ما يستاك منه مدرجا مجزا مفرقا تستفرس مما تسلفه لما تستقبله وماهده بالله وبإيمان لا تخارج لها ليجري فيما تأتبه مجراك مناسيا لك فان اذعنت هذا العلم او اضعته قاله بيني وبينك وكفى بالله وكيفا ) \* التفسير \* المنحصر تحريك الابن ابوخذ زبده القبي والقبي الذي يؤثر به الضيف الغرض من هذا الفصل منع القاء هذا الكتاب وما يجري مجراه من العلوم النفيسة في ايدي اقوام مخصوصين فالاول الجاهل المتبذل المستخف بالعلم كاقبل ومن منح الجاهل علما اضاعه والثاني البليد الذي لا يفهم فانه لا يقف على الحقيقة فربما صار سبيا لخروجه عن رتبة الشرائع وصار شقي الاشقياء واثالث المقلدة فانهم لا ينفعون بشيء من العلوم وان كانوا في غاية الذكاء لان جهلهم المفرط بما عليهم من المذاهب يعميهم ويصمهم عن الوقوف على الحق واخص الناس وارادوهم مقلدة هؤلاء المتفلسفة فانهم ينظرون الى اصحاب الشرائع والاديان بدين الاستخفاف مع كونهم اخص الناس درجة وارادوهم مرتبة واستحقاقهم اللعن في الدنيا والعذاب في الآخرة قال مصنف هذا الكتاب







